UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

7794

„Kantstudien“.
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 8.

Vergleich der Methoden Kants und Hegels auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität.

Von

John M. O'Sullivan.

1209-4
12/2/12

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1908.

3
2750
K32
Jv. 8-13

Alle Rechte vorbehalten.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben gratis.

Satzungen der Gesellschaft
durch Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S. (Reichardtstrasse 15),
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Vorwort.

In der folgenden Abhandlung habe ich versucht, einen Vergleich zwischen den philosophischen Methoden Kants und Hegels auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität aufzustellen. Zunächst habe ich so kurz als möglich das hervorgehoben, was mir in dem Standpunkt der beiden Philosophen die Grundideen zu bilden schien. Das Eigentümliche bei Hegel scheint mir, ausser seinem extremen Rationalismus, in Bezug auf Kant, hauptsächlich aus der Tatsache zu entspringen, dass er es für nötig hielt, an dem psychologischen Ausgangspunkt, den Kant mit den von ihm selbst bekämpften englischen Empiristen gemeinsam hatte, „Kritik" zu üben. Dieser Umstand veranlasst, obwohl Hegel in gewissem Sinn als derjenige angesehen werden kann, der die Kantische Idee völlig durchführte, einen auffallenden Unterschied der Weltanschauung und der Methode, trotz einer gewissen Übereinstimmung und Abhängigkeit bezüglich des Ziels, und auch zum Teil im Einzelnen. Diese Übereinstimmungen und Verschiedenheiten habe ich zu illustrieren versucht, indem ich zunächst eine Auseinandersetzung dessen gegeben habe, was mir an Kants Behandlung der Quantität und seiner Stellung zur Mathematik als charakteristisch erschien. Bei Hegel bin ich ebenso vorgegangen und habe bei den verschiedenen Stufen auf die Ähnlichkeit in gewissen Einzelheiten hingewiesen, die mit einer Grundverschiedenheit der Methode und Weltanschauung verbunden ist. Eine kurze Erläuterung ihrer beiderseitigen Stellung zu der mathematischen Methode in der Philosophie, zu dem mathematischen Ideal der Wissenschaften und zu der Antinomienlehre, die einige Hauptunterschiede in ihrem Standpunkt beleuchtet, beschliesst die Abhandlung. Ich habe nur in dem Fall, wo es mir als notwendig erschien, die wahre Meinung der beiden Philosophen zum Ausdruck zu bringen, Kritik geübt. Ich habe mich in der vorliegenden Arbeit auf die Berliner Akademie-Ausgabe der Werke Kants und auf die Ausgabe der genannten Werke Hegels von 1832—1839 bezogen. A bedeutet „Kritik der reinen Vernunft", 1. Ausgabe, B 2. Ausgabe.

Inhalt.

Seite.

Vorwort V

I. Kapitel. Einleitung 1
1. Standpunkt und Methode Kants 1
2. Kritische Bemerkungen über sein Verfahren und Übergang zu Hegel 16
3. Standpunkt und Methode Hegels 19
4. Vergleich zwischen Beiden 33

II. Kapitel. Kants Behandlung der Kategorie der Quantität . . . 39
1. Innere Beziehung der Logik zur Analytik 39
2. Nachweis einer bestimmten Ordnung unter den Kantischen Kategorien 44
3. Die extensive Quantität 50
a) Metaphysische Deduktion 50
b) Transscendentale und sachliche Deduktion 54
c) Momente der Kategorie der extensiven Quantität . . 56
d) Erklärung einer anscheinenden Anomalie in der metaphysischen Deduktion 59
4. Mathematik und Anwendung von Quantität auf Raum und Zeit 61
a) Mathematik im Allgemeinen 61
b) Realität der Mathematik 65
c) Geometrie 67
Nichteuklidische Geometrie 68
d) Messbarkeit des Raumes 73
e) Messbarkeit der Zeit 73
f) Zahl, Mass, Arithmetik 76
5. Intensive Quantität 81
a) Metaphysische Deduktion 81
b) Transscendentale Deduktion 83

III. Kapitel. Die Kategorie der Quantität bei Hegel und im Vergleich zu Kant 88
1. Übergang von Qualität zur Quantität 88
2. Kontinuierliche und diskrete Quantität und Grenze . . . 98
3. Zahl, Mathematik 103
a) Die Kategorie der Zahl 103
b) Die Mathematik 106

Seite.

4. Grad. Intensives und extensives Quantum 110
5. Das Unendliche 113
6. Das quantitative Verhältnis 116
7. Übergang zur Kategorie des Masses 119

IV. Kapitel Schlussbemerkungen 123
1. Die mathematische Methode in der Philosophie und das mathematische Ideal der Wissenschaften 123
2. Die Antinomienlehre bei Kant und Hegel 125

Diese Arbeit wurde als Doktordissertation von der hohen philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg angenommen und verdankt ihre Entstehung der Anregung des Herrn Geh. Rat Professor Dr. Windelband, dem ich auch bei dieser Gelegenheit für sein warmes Interesse meinen besten Dank ausspreche.

I. Kapitel.

Einleitung.

1. Standpunkt und Methode Kants.

Man kann Kants Aufgabe als eine Untersuchung über den Wert von Axiomen[1]) oder, nach seiner eigenen Ausdrucksweise, von synthetischen Urteilen a priori bezeichnen, durch die er die Gültigkeit der darauf begründeten Disziplinen Metaphysik, Mathematik und Naturwissenschaft, Ethik und Ästhetik prüfen will. So will er auch die Grenzen, innerhalb derer die Anwendung der menschlichen Vernunft zulässig ist, bestimmen. Die Axiome und die infolgedessen darauf basierten Disziplinen sind berechtigt, wenn sie auf Voraussetzungen beruhen, durch die allein wir die Möglichkeit der Erfahrung erklären können. „Im transscendentalen Erkenntnis, so lange es bloss mit Begriffen des Verstandes zu tun hat, ist diese Richtschnur die mögliche Erfahrung. Der Beweis zeigt nämlich nicht, dass der gegebene Begriff (z. B. von dem, was geschieht) geradezu auf einen anderen Begriff (den einer Ursache) führe; denn dergleichen Übergang wäre ein Sprung, der sich gar nicht verantworten liesse; sondern er zeigt, dass die Erfahrung selbst, mithin das Objekt der Erfahrung, ohne eine solche Verknüpfung unmöglich wäre.“[2])

Aber der Versuch, die Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung zu finden, kann in verschiedener Weise gemacht werden. Vielleicht ist die natürlichste Methode (und eine solche, bei der man durch Kants Sprache manchmal gar zu leicht zu einer Verwechslung mit seiner eigenen kommt), die psychogenetische. Diese versucht

---

[1]) Vgl. Windelband, „Präludien“, p. 296 ff.

[2]) A 783, B 811. Vgl. A 93, B 125. „Nun frägt es sich . . . werden können“ (94). A 156, B 195. „Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unseren Erkenntnissen a priori objektive Realität giebt.“ A 766, B 794. „Dagegen . . . erkennen können.“ „Proleg.“ § 17 letzter Satz und § 20 erster Satz.

eine Naturgeschichte des Wachsens der Erkenntnis zu geben, d. h. zu beweisen, wie nach gewissen psychischen Gesetzen der gegenwärtige umfangreiche Stand des individuellen Bewusstseins, während des Lebens des Einzelnen oder desjenigen seiner zahlreichen Vorfahren, aus wenigen primären Elementen sich entwickelt hat. Aber diese Methode hat den Nachteil einen Zirkel zu beschreiben, insofern sie ihre eigene Sphäre verlässt, — sie soll eine Geschichte des Bewusstseins geben, will aber den Wert der Erkenntnis beurteilen —, da sie ja wie jede andere empirische Wissenschaft die Richtigkeit gerade derjenigen Axiome voraussetzt, deren Gültigkeit sie prüfen wollte.[1])

Auch Kant will die Quellen und Bedingungen der Erkenntnis und Erfahrung untersuchen; aber seine Aufgabe ist ganz verschieden von der des psychologisch oder psychogenetisch gesinnten.[2]) Ausdrücke wie „Idee" und „Erkenntnis" sind zweideutig; sie können sowohl den psychischen Vorgang des Denkens und Erkennens ausdrücken als seinen Inhalt. Der Psychologe aber kommt manchmal in Versuchung, diese Unterscheidung ausser Acht zu lassen, und falls er sie anerkennt, ist seine Aufgabe die, zu erklären, wie der Inhalt, in seiner jetzigen komplizierten Form, gemäss den Grundgesetzen seiner Wissenschaft, durch Wechselwirkung dieser Prozesse oder ihrer physischen Grundlage entstanden ist. Die Bedingungen, welche Kant sucht, lassen sich finden durch eine Untersuchung nach der Seite des Inhalts hin, nicht nach der des psychischen Prozesses. Sein Zweck ist, während er innerhalb der Tatsache bleibt, den Inhalt der Erfahrung zu analysieren, um die inhärenten und immanenten Voraussetzungen, die darin stecken, her-

---

[1]) Vgl. Hegel, Werke VI, § 38, S. 80. „Die Grundtäuschung . . . gebraucht." Vgl. Proleg. § 21 [a] und A 86—87, B 118—119.

[2]) Vgl. A 86—87, B 118—119, auch B § 18, wo er zwischen der objektiven Einheit des Selbstbewusstseins (mit der er sich beschäftigt) und der subjektiven Einheit der Psychologie unterscheidet. B 154 erster Satz. Seine häufige Kritik Humes, dass er eine subjektive für eine objektive Notwendigkeit setze, stimmt damit überein. Und B 167—168 zeigt, dass das Übel nicht vermindert wird, wenn wir eine rationale für eine empirische Psychologie setzen. Aber s. v. a. Proleg. § 21a. „Hier ist die Rede nicht von der Entstehung der Erfahrung, sondern von dem, was in ihr liegt. Das erstere gehört zur empirischen Psychologie, und würde selbst auch da ohne das zweite, welches zur Kritik der Erkenntnis und besonders des Verstandes gehört, niemals gehörig entwickelt werden können."

auszufinden, die sie allein möglich machen. Die Erfahrung wird nicht dazu untersucht oder analysiert, um darüber klar zu werden, wie sie als eine Sache persönlicher oder sozialer Geschichte in der menschlichen Seele entstanden ist, sondern um sie auf die wesentliche Struktur zu prüfen. Die „Quellen", die er sucht, sind „Gründe". Die Möglichkeit der Erfahrung, wie wir sie kennen, die darauf Anspruch macht, nicht nur für mich und augenblicklich standzuhalten, sondern für alle menschlichen Wesen und zu allen Zeiten, ist erklärlich nur unter gewissen Voraussetzungen für ihre Struktur. Diese Annahmen, Bedingungen, Formen, oder wie wir sie sonst nennen mögen, die in der Struktur der Erfahrung vorhanden sein müssen, wenn diese für uns möglich sein soll, nennt Kant a priori. Mit andern Worten, die Annahme der Erfahrung, oder eine objektive Anordnung der Ereignisse in Zeit und Raum, d. h. eine solche, die für Alle gültig sein soll, zwingt uns auch zu der Annahme gewisser Formen oder allgemeiner Grundsätze, die bei der Analyse der Möglichkeit dieser Erfahrung sich als notwendige und als darin steckende Faktoren erweisen.[1])

Aber obwohl die kritischen und psychologischen Methoden so toto coelo verschieden sind, muss der Standpunkt, von dem aus sich die Probleme Kant zur Lösung darbieten, als psychologisch bezeichnet werden — das ist ein Faktor von grosser Bedeutung, da er nicht nur die Form, sondern in hohem Grade das Wesen seiner Philosophie bestimmt. Er nimmt Humes atomistische Sinnes- und Wahrnehmungslehre an, und sein Problem ist dann, zu zeigen, wie synthetische Urteile a priori für ein Individuum möglich sind, dessen Anschauung solchen Charakters ist. Bekanntlich glaubte Hume, indem er der psychogenetischen Methode folgte, er hätte die Unmöglichkeit all dieser Urteile erwiesen. Aber Kant weist die Untersuchung um einen Schritt zurück, indem er fragt, wie Erfahrung für ein solches Individuum möglich ist. Wie kann ich behaupten, dass die Ordnung meiner Empfindungen nach Raum und Zeit nicht rein subjektiv ist, sondern auf alle andern menschlichen Wesen passen soll? Die konstitutiven Voraussetzungen, die eine solche Erfahrung möglich machen, befähigen

[1]) Wir sehen also, dass „a priori" und „a posteriori" nie in einem psychologischen Sinn angenommen werden dürfen. Wenn das geschehe, würde alle Hoffnung, die kritische Philosophie zu verstehen, verloren sein. Vgl. Windelband, „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie", S. 451, Anmerk.

uns gleichzeitig, die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori zu erklären.[1])

Die zentrale Stellung als Kriterium oder Richtschnur, die die Erfahrung in Kants Erkenntnistheorie einnimmt, ist vielleicht das, was ihn am charakteristischsten von seinen Vorgängern in der Geschichte der modernen Philosophie unterscheidet. Diese versuchten sozusagen auf Grund gewisser Annahmen bezüglich unseres Erkenntnisvermögens den Charakter der Erfahrung abzuleiten und ein Urteil über ihren Wert zu bilden. Die Umkehrung dieser Stellung ist das, was Kants Übergang zum „kopernikanischen" Standpunkt wesentlich bildet. Damit eng verbunden ist seine Widerlegung des epistemologischen Monismus der vorhergehenden Systeme, seien sie empirisch oder rationalistisch. Sowohl die Sensationalisten als die Rationalisten weisen übereinstimmend eine Artunterscheidung, soweit epistemologische Funktionen in Betracht kommen, unter den Elementen, die die gültige Erkenntnis bilden, zurück. Hume wollte die Legitimität irgend eines Begriffes nicht anerkennen, der nicht seine Vaterschaft im Sinneseindruck nachweisen konnte, während die Rationalisten glaubten, dass die wahre Erkenntnis nur in der unbeschränkten Anwendung der reinen Vernunft erworben werden könnte. Für Beide war Erfahrung eine reine Anhäufung von Empfindungen, aber während für Hume sie allein Gültigkeit hatte, sahen die Rationalisten sie als fast wertlos an und stellten eine andere Erkenntnis über sie, die, da sie das Produkt der reinen Vernunft war, allein volle Gültigkeit und Wert hatte. Kant setzt sich beiden Tendenzen entgegen und, indem er sie auszugleichen versucht, geht er über sie hinaus. Jenseits der Erfahrung ist keine gültige Erkenntnis — die reine Vernunft kann aus sich heraus keine erzeugen — aber die Erfahrung ist nicht mehr ein pures Konglomerat von Empfindungen, sondern das von der Vernunft durch-

[1]) Obwohl — wie oben bemerkt und wie wir später zu erläutern Gelegenheit haben werden, wenn wir von der Beziehung zwischen „Ästhetik" und „Analytik" sprechen — eine psychologische und temporale Erläuterung von a priori ausser Frage steht, so weit Kant in Betracht kommt, so beruht die Bedeutung, die dieser Begriff von a priori und a posteriori in dem System hat, doch auf der hier erwähnten Tatsache, dass der Standpunkt, von dem aus die Probleme sich Kant darbieten, der, wie wir ihn nennen können, des „psychologischen Individuums" ist. Daher muss dieser Unterschied Hegel, der glaubt, dass dieser Standpunkt derivativ und erklärungsbedürftig sei, übermässig subjektiv erscheinen.

tränkte Gegebene der Sinne. Die Vernunft ist nicht transscendent über die Erfahrung, sondern in ihr immanent — und in dieser Rückkehr zum Konkreten finden wir, dass Hegel mit Kant völlig übereinstimmt. Aber wenn er auch das Extreme des Rationalismus und des Empirismus zurückweist, bewahrt und vereinigt Kant die wertvollen Züge in beiden Systemen. Erkenntnis und Erfahrung besteht aus zwei Arten von Elementen, deren Funktionen und Interessen in der Struktur verschieden sind. Auf der einen Seite kommt immer neuer Inhalt zu unserer Erkenntnis hinzu, und auf der andern Seite muss dieser mit dem schon vorhandenen Inhalt zu objektiver Einheit verschmolzen werden. Die Sinnlichkeit allein ist nicht im Stande Erfahrung zu erzeugen, selbst nicht die der Empiristen, und die Vernunft allein kann nur schon vorhandenes Wissen analysieren, aber niemals neues hervorbringen. „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“[1]) Ob der Unterschied zwischen „Sinnlichkeit“ und „Verstand“ von dem Standpunkt der kritischen Philosophie mit jener Schärfe aufrecht erhalten werden kann, wie es Kant für möglich hielt, kann hier nicht entschieden werden. Die Bedeutung der Unterscheidung ist, soweit die kritische Methode in Betracht kommt, die, dass sie die beiden entgegengesetzten Interessen und Tendenzen, die im menschlichen Wissen tätig sind, klar beleuchtet hat. Auf der einen Seite verhindert der Umstand, dass immer neues Material sich darbietet, um hinzugefügt und mit dem alten in Einheit gebracht zu werden, dass das System des Wissens abgeschlossen wird. Andererseits streben wir immer nach dieser Vollendung des Systems, um unsere bekannte Welt zu einem sorgfältig systematischen, ineinandergefügten und widerspruchslosen Ganzen zu machen.[2])

In der „Ästhetik“, in der er die allgemeinen apriorische Voraussetzungen der Erfahrung von der Seite des Sinneseindrucks untersucht, stellt Kant diese als Raum und Zeit fest. Dinge (mit Einschluss unseres eigenen Körpers) sind ausserhalb einander im Raume, und es ist klar, dass Raum selbst die allgemeinste und notwendigste logische Voraussetzung dieser Beziehung der Äusser-

[1]) A 51, B 75. Vgl. A 19, B 33. A 15, B 29.

[2]) Kants Sprache könnte einen oft irreführen, den Unterschied zwischen „Sinnlichkeit“ und „Verstand“ psychologisch zu verstehen im Sinne von „naivem Realismus“. Der Unterschied ist epistemologisch nicht psychologisch.

lichkeit ist, in der die Dinge zu einander stehen. Raum ist so die allgemeine Form der äussern Wahrnehmung oder um weniger psychologisch zu sprechen, die blosse Möglichkeit äusserer Erscheinungen,[1]) die zwar, nachdem wir von jedem bestimmten Inhalt abgesehen haben, Raum bedeuten.[2]) Da die Dinge als ausgedehnt angeschaut und wahrgenommen nicht begriffen werden, und da man von allem bestimmten Inhalt oder der „Materie" absieht,[3]) ist er eine „reine Anschauung". Das bedeutet nicht, dass der „reine Raum" als solcher angeschaut oder vorgestellt werden kann,[4]) sondern dass er die reine (mit Materie ungemischte) Form aller Anschauungs- und Vorstellungsinhalte ist, die zu einander in einer räumlichen Beziehung stehen. Der Raum, so wie er wirklich vorgestellt und angeschaut wird, ist begrenzt und endlich; aber da die begrenzenden Bedingungen die Inhalte bilden — wenn wir, um reine Anschauung zu erhalten, von diesen absehen —, so bleibt natürlich nichts übrig, um dem Raume bestimmte Grenzen zu setzen, d. h. in Kants Sprache ist der Raum unendlich oder, vielleicht besser, end- oder grenzlos. Die Zeit wird einer ähnlichen Behandlung unterworfen und erscheint als die notwendige Bedingung der Zeitfolge von Erscheinungen, als die apriorische „Form des innern Sinnes", als eine „reine Anschauung"[5]) und als „unendlich". Sie unterscheidet sich vom Raum indessen dadurch, dass, während der letztere nur Anwendung auf ausgedehnte Gegenstände findet, die Zeit sowohl auf ausgedehnte als auf unausdehnte, d. h. psychische Zustände als solche, angewendet werden kann. Sie ist zunächst die Form des innern Sinnes, aber da auch die äussern Gegenstände durch psychische Zustände gegeben sind,

---

[1]) S. A 429, B 457, Anmerk.

[2]) Vgl. Proleg. § 13, Anmerk. 1. „Wenn . . . Sinnlichkeit ist." Hegel, Encyk. § 42. Wallace, „Kant", S. 161.

[3]) Vgl. A 27, B 43. „Die beständige . . . führt."

[4]) Vgl. B 207. „Raum und Zeit können an sich nicht wahrgenommen werden." B 219, 225. A 183, B 226. A 200, B 245. A 450, B 480, Anmerk. Ähnlich macht er in B 160, Anmerk., auf das Unrichtige aufmerksam, die Einheit der formalen Anschauung der Sinnlichkeit gänzlich zuzuschreiben. Vgl. auch „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft", 1. Hauptstück, Erklär. 1, Anmerk. 2.

[5]) Der anschauliche Charakter der Zeit scheint nicht so unmittelbar klar zu sein wie derjenige des Raumes. Sie scheint eine Anschauung zu sein, „weil alle ihre Verhältnisse sich an einer äusseren Anschauung ausdrücken lassen". A 33, B 50.

wird sie indirekt auch die Form des äussern Sinnes; so ist sie die allgemeinste Form oder Bedingung von Ereignissen sowohl der psychischen als der physikalischen Welt.[1]) Raum und Zeit sind indessen nicht Voraussetzungen oder a priori Bedingungen oder Formen in dem Sinne, dass wir ihrer bewusst werden vor jeglicher Erfahrung. Sie sind vielmehr ideelle, konstitutive Voraussetzungen, die eine Analyse der Erfahrung als notwendigerweise darin steckend und für ihre Existenz direkt unerlässlich erweist. Daher muss jede Konstruktion, die wir in ihnen machen, (wie im Falle der Mathematik), unbedingt auf alle Gegenstände der Erfahrung passen, da diese nur unter den Bedingungen von Raum und Zeit möglich sind.

Raum und Zeit sind so die notwendigen und apriorischen Formen der Erfahrung.[2]) Aber dann kommt der ganze Inhalt unseres Wissens zu uns als etwas Mannigfaltiges, Unverbundenes und Unsystematisches, das in dieser Beziehung der Staubluft im Sonnenstrahl gleicht. Als solcher aber ist er weder Erfahrung, „welche ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen ist“,[3]) noch bietet er sich uns mit ihren höchst allgemeinen Bedingungen, den Vorstellungen des Raumes und der Zeit, dar, „da diese nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Receptivität darbietet, erzeugt werden können“.[4]) Wir können auch nicht die Objektivität einer Ordnung in Raum und Zeit durch irgend eine Verwendung von Assoziationsgesetzen feststellen. Denn selbst die Gesetze der Reproduktion, an die wir uns hier wenden, um die Verbindung und Einheit unserer Vorstellungen zu erklären, setzen voraus, dass sie schon einer Regel unterworfen sind.[5]) Und selbst wenn eine subjektive Synthese in dieser Weise erklärlich wäre, hätten wir doch kein Recht, den Anspruch zu erheben, dass sie für jeden menschlichen Verstand

---

[1]) Die Einführung dieser Unterscheidung von inneren und äusseren Sinnen, so früh in der Kritik, und die Beziehung, die zwischen ihnen besteht, wie das hier auseinandergesetzt ist, ist Kants bereits erwähntem psychologischen Ausgangspunkt zu verdanken.

[2]) Dass Raum und Zeit die einzigen apriorischen Bedingungen der Erfahrung von der Seite der Sinneseindrücke sind, beweist Kant nicht, sondern nimmt es bloss an. Vgl. A 41, B 58.

[3]) A 97.

[4]) A 100.

[5]) A 104.

gelten soll.[1]) Welches also sind nun die Bedingungen, die notwendig sind, eine Objektivität zu gewährleisten? Wir können uns nicht mit einem Vergleich zwischen unserer Vorstellungsverbindung und einem Gegenstand begnügen, der ausserhalb unserer Erfahrung steht; derart können wir nicht über unsere Vorstellungen hinausgehen. „Wir finden aber, dass unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich diese als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Geradewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sind; weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendigerweise in Beziehung auf diesen untereinander übereinstimmen, d. i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht.“[2]) Da deshalb das Charakteristische, das objektives Wissen (oder ein solches, das darauf Anspruch macht), von blosser Phantasie oder subjektiver Gedankenverbindung unterscheidet, nämlich die zwingende Notwendigkeit, welche es begleitet, nicht durch eine Beziehung auf irgend einen vermuteten Gegenstand erklärt werden kann, der jenseits der Erfahrung liegt, so müssen wir sie als von einer notwendigen Beziehung zwischen den Inhalten der Vorstellungen selbst herrührend bezeichnen. Nach Kants Ausdrucksweise müssen Wahrnehmungsurteile, die einfach die subjektive Verbindung zweier psychischer Zustände ausdrücken von Erfahrungsurteilen, die eine objektive Verbindung zwischen den Inhalten unserer Vorstellung ausdrücken wollen, durch die Tatsache unterschieden werden, dass in den letzteren ausser den blossen Vorstellungen eine Kategorie oder eine notwendige und allgemeine Regel vorhanden ist, nach der die Inhalte verbunden werden. Eine objektive Erfahrung ist daher nur möglich, wenn ihr Inhalt in eine systematische Einheit durch Begriffe und Gesetze eingefügt ist.[3]) Zum selben Resultat kommen wir durch folgende Betrachtungen.[4]) Des Vorstellens von Raum

[1]) Wir sehen also, dass die Notwendigkeit für die „transscendentale Deduktion“ der Kategorien, die Kant unternahm, sehr eng mit seinem Ausgangspunkt in dem psychologischen Individuum verbunden ist. Für jeden, der, wie Hegel, aus irgend welchen Gründen diesen Ausgangspunkt verwirft, diesen Standpunkt, von dem aus die Probleme angesehen werden, würde eine solche Deduktion sich nicht als notwendig erweisen.

[2]) A 104—105. Vgl. Fortsetzung.

[3]) Vgl. „Proleg.“ §§ 17, 18, 19.

[4]) Vgl. die „Analytik der Grundsätze“.

und Zeit wegen, (da sie ja nicht an sich wahrgenommen werden können),[1]) müssen die unverbundenen Inhalte in einander gefügt werden. So werden wir eine Ordnung unsrer Inhalte in Raum und Zeit erhalten, aber ob diese als objektiv, d. h. für Alle gültig angesehen werden darf, kann nicht direkt durch einen Vergleich mit objektiv reinem Raum oder Zeit entschieden werden, so dass wir im Stande wären, die relativen Stellungen etwa zweier Ereignisse in der Zeit durch den Vergleich eines jeden mit der reinen Zeitfolge zu bestimmen, um so seinen Platz darin zu finden. Solch ein Vergleich ist unmöglich, weil ein Glied der Beziehung, nämlich reine Zeit (oder Raum), nicht wahrgenommen werden kann. Der Anspruch auf objektive Gültigkeit, den wir für die Zeitfolge machen, die zwischen den Vorstellungsinhalten besteht, kann nur gerechtfertigt werden, wenn diese einem System angehören, das durch notwendige Regeln und Gesetze vereinheitlicht ist, denen gemäss wir bestimmen können, dass gewisse Ereignisse andern folgen, mit ihnen gleichzeitig sein oder ihnen vorangehen müssen. So besitzt die Kategorien sogar die Erfahrung, die Hume gebraucht, um ihnen ihre Existenzberechtigung abzusprechen, als Bestandteile, die für ihr Wesen unerlässlich sind.

Dieses Prinzip synthetischer und objektiver Einheit, das sich als eine notwendige immanente Voraussetzung für alle Erfahrung erweist, nennt Kant abwechselnd „transscendentale Einheit des Selbstbewusstseins", „synthetische Einheit der Apperzeption" oder „Bewusstsein überhaupt". Aber dieses höchste Prinzip des Verstandes und des menschlichen Wissens ist sozusagen nicht direkt aktiv. Das Verlangen nach Einheit, das es enthält, kommt in der wirklichen Erfahrungswelt mittels Vorstellungsverbindungen von weniger abstrakter und allgemeiner Natur zum Ausdruck. Gerade wie der allgemeine Begriff des Urteils nur in den verschiedenen Urteilsarten erscheint, so nimmt dies allgemeine Prinzip die Form der Kategorien an, wenn es die Mannigfaltigkeit der Sinne zusammensetzt. Die synthetische Einheit der Apperzeption ist daher die Kategorie der Kategorien oder, wie Kant sie figürlich nennt, ihr „Vehikel".[2])

Man sollte glauben, dass eine genaue und erschöpfende Determination dieser Kategorien für Kants Zweck — die Bewertung

---

[1]) Vgl. oben S. 6, Anmerk. 4.

[2]) A 341, 343, B 399, 401.

der theoretischen Disziplinen — von grösster Wichtigkeit wäre.[1]) Dass Kant selbst in dieser Sache sich nicht viel Sorge machte, war wahrscheinlich durch seine eigenen subjektiven Interessen bedingt. Seine Kategorien genügen ihm, Mathematik, Naturwissenschaft und Metaphysik beurteilen zu können, die theoretischen Disziplinen seines Jahrhunderts par excellence und die, die seine Aufmerksamkeit immer gefesselt hatten. Da er mit der aristotelischen Tafel der Kategorien unzufrieden war, weil sie Glieder enthielt, die eigentlich zu der Sinnlichkeit gehörten, und weil sie auf keinem bestimmten Prinzip begründet war, machte sich Kant daran, diese Fehler richtig zu stellen und die Formen des Gedankens nach einem bestimmten Prinzip abzuleiten. Zu diesem Prinzip glaubte er zu kommen durch die Annahme, dass „dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit giebt, auch der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit giebt".[2]) Indem er dann unter Benutzung der alten Einteilung der Urteile der formalen Logik arbeitete, kam Kant zu seiner wohlbekannten Tafel der Kategorien mit den vier Klassen Quantität, Qualität, Relation, Modalität, von denen jede drei Unterklassen hat.

Dieser Versuch, die Tafel der Kategorien mit der Einteilung der Urteile in der formalen Logik zu vereinigen, ist eine geniale Idee, welche Nachteile er auch in seiner Weiterentwicklung durch Kant hervorrufen mag. Er hebt eine Seite der aristotelischen Logik hervor, die vorher fast ganz ausser Acht gelassen worden war. Er lenkt die Aufmerksamkeit mehr auf die Form des Gedankens als eine objektive Beziehung von Inhalten, wie auf die subjektive Bewegung des Gedankens, und so giebt er Veranlassung neben die Methodologie, die bis dahin die Logiker fast ganz in Anspruch genommen hatte, etwas zu stellen, was ich eine objektive formale Logik nennen möchte. Und auf diese Weise kann viel von dem, was in der Logik des 19. Jahrhunderts[3]) höchst charakteristisch ist, — die Entwicklung der Lehre vom Urteil und in einigen Fällen die Umwandlung der Wissenschaft in eine Systematisierung und Auseinandersetzung der Kategorientafel — auf diese prägnante Idee Kants zurückgeleitet werden.

---

[1]) Vgl. Hegel, Encyk. § 42 auch § 60.
[2]) A 79, B § 10. Vgl. Proleg. § 39 auch § 21.
[3]) z. B. Hegel, Sigwart, Lotze, Bradley.

Aber sein eigener Versuch, die Kategorientafel aus den geläufigen Urteilsformen abzuleiten, war unglücklich, da der Prozess besser in der umgekehrten Richtung erfolgt wäre. Wir werden über diesen Punkt in der Folge mehr zu sagen haben — hier sei bemerkt, dass Kant die Kategorientafel, bei der er anlangte, natürlich als ein Schema für die Behandlung der verschiedenen von ihm untersuchten Zweige der Philosophie benutzte. Sein dogmatischer Glaube an die Möglichkeit eine vollständige Darstellung der Vernunftselemente und damit der formalen Seite des Wissens zu geben, nimmt bei Kant den Platz des vorangegangenen Rationalismus ein, während er, indem er die Vernunft auf diesen formalen Nutzen beschränkt, im Stande ist, den Behauptungen Gerechtigkeit anzutun, die die empirische Philosophie aufstellt.[1]) Ein anderer Punkt dieser versuchten Deduktion, der der Beachtung würdig ist, ist der, dass sie die Kategorien, die Kant speziell beschäftigten, lieferte, dass sie aber, wie der Stand der formalen Logik damals war, für den Einschluss derjenigen von höherem Charakter nicht Raum geben konnte. Wir werden später sehen, dass eine Deduktion der Kategorien, die vielmehr in Harmonie mit dem Geist steht, in dem die Kritik aufgefasst war, und die definitiveren Bezug auf die Möglichkeit der Erfahrung hat, durch sorgfältige Prüfung von Kants Aussagen in dieser Beziehung zusammengestellt werden kann.[2])

Dies ist z. B. in hohem Grade da der Fall, wo er die Grundsätze des Verstandes systematisch auseinandersetzt. Nun endlich erhebt die Mathematik ihren Anspruch auf objektive Gültigkeit und Wirklichkeit, da objektiver Raum und Zeit nur insofern als sie extensive und, in Bezug auf das darin Wahrgenommene, intensive Quantität haben, im empirischen Bewusstsein vorstellbar sind. So kann die Mathematik nicht durch die Erfahrung widerlegt werden, weil die Prinzipien, auf denen sie beruht, dieselben sind als die, welche die Vorstellungen von Raum und Zeit, und daher die Erfahrung möglich machen, von der diese notwendigen

---

[1]) Vgl. Simmel, „Vorlesungen über Kant".

[2]) Selbst wenn für uns gewiss wäre, dass sachliche Betrachtungen wirklich eine wichtigere Rolle spielen, die Kantischen Kategorien zu bestimmen, als diese „metaphysische" Deduktion erraten lässt, so ist doch die Vollkommenheit, die er seiner Tafel zuschrieb, wahrscheinlich in hohem Grade dieser Verbindung mit und dieser Deduktion von den Urteilen der formalen Logik zu verdanken.

Bedingungen sind.[1]) Dasselbe gilt für die Prinzipien der Naturwissenschaft. Alle unsere Sinneseindrücke erhalten wir nacheinander, aber das giebt uns keinen Aufschluss über die objektive Ordnung, die unter ihnen besteht. Wir können objektive Stellung in der Zeit, sowohl der Dauer als der Gleichzeitigkeit oder der Aufeinanderfolge nach, nur in einer Erfahrung bestimmen, die gewisse Regeln als notwendig für ihre Existenz voraussetzt. Nun sind diese Regeln, die allein uns die Bestimmung der objektiven Zeitordnung unserer Vorstellungsinhalte ermöglichen, auch diejenigen, die die Voraussetzungen für Naturwissenschaft bilden. So ist die objektive Zeitfolge (sofern sie von Träumen und subjektiven Illusionen verschieden ist), durch die der Empirismus diese a priori Prinzipien erklären will, nur durch ihre Hülfe möglich.[2]) Die objektive Gültigkeit und reale Anwendbarkeit von Mathematik und Naturwissenschaft ist somit erwiesen.[3])

Innerhalb des Bereichs der Erfahrung und der Wissenschaften, die darin Anwendung finden, haben die Kategorien konstitutiven Erkenntniswert. Aber Gültigkeit, welche als Formen der Synthesis sie besitzen, zu erwarten, wenn sie zu anderen Zwecken als das „Gegebene" zu synthesieren angewandt werden, haben wir kein Recht. Dies aber zu tun schlägt die Pseudo-Wissenschaft der Metaphysik vor. Man kann das Wissen, wie wir gesehen haben, als das Produkt zweier in unserer Denkweise entgegengesetzten Tendenzen bezeichnen, von denen die eine zur Vereinheitlichung und Vollkommenheit führt, die andere zur Aufnahme jeglicher neuen Materie, welche der Vereinheitlichung widerstrebt. Aber obwohl Sinnlichkeit und Verstand sich so gegenüber stehen, ist ein Wissen doch nur durch eine Vereinigung beider möglich.[4]) Metaphysik indessen sieht nur nach der einen

---

[1]) Vgl. „Die Axiome der Anschauung" und „Die Antizipationen der Wahrnehmung".

[2]) Vgl. „Analogien der Erfahrung."

[3]) In dem Abschnitt über „Die Postulate des empirischen Bewusstseins überhaupt" erklärt Kant die Begriffe von der realen „Möglichkeit", „Wirklichkeit" und „Notwendigkeit".

[4]) Selbst die mathematischen Urteile sind an sich nicht Wissen. Sie verdanken ihre Realität dem Umstande, dass Zeit und Raum die Formen aller Wahrnehmung sind. Vgl. B 147. A 156, B 195. A 157 B 196. A 160, B 199. A 165, B 206. A 244, B 271. A 269, B 299.

Seite, jenem Streben nach absoluter Einheit und Vollkommenheit.[1]) Sie stellt also drei Ideen auf, die Seele, die Welt (als ein vollkommenes Ganzes) und Gott; aber indem sie ausser Acht lässt, dass diese nur als Ideale, Probleme oder „regulative Prinzipien" für unser Streben nach Systematisieren und für die Fortsetzung der Systematisierung des Gegebenen Gültigkeit haben, sieht sie von diesem ab und, indem sie vergisst, dass das Wissen nicht nur das verknüpfende Prinzip erfordert, sondern auch die zu verknüpfende Materie, verkörpert sie die Ideale. So entstehen die Pseudo-Wissenschaften, die als „rationale" bezeichnet zu werden pflegen, rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie. Indem er sich mit der rationalen Kosmologie[2]) abfindet, zeigt Kant aufs klarste, wie Metaphysik der übermässigen Betonung einer oder der andern der oben erwähnten, in der Erfahrung beruhenden Tendenzen zuzuschreiben ist. So stellt die Vernunft Aufgaben, die die Sinnlichkeit nicht lösen kann; daraus erheben sich die Antinomien der reinen Vernunft. So wird gezeigt, dass Metaphysik eine natürliche Illusion des menschlichen Verstandes ist. Theoretisch können wir nie zu einer Erkenntnis der Seele, der Welt (als eines absoluten Ganzen) und Gott kommen. Aber ihre Existenz kann daher ebenso wenig geleugnet werden, weil eine Kenntnis von ihnen einem Wesen möglich sein kann, dessen Anschauung nicht wie die unsrige sinnlich, sondern intellektuell ist. Von der Möglichkeit dieser intellektuellen Anschauung oder von ihrer Bedeutung haben wir indessen keine Kenntnis. Für uns

---

[1]) So weit verleiht Kant seiner Meinung Ausdruck, obwohl es klar ist, dass wir ebenso metaphysisch werden, wenn wir unsere Aufmerksamkeit ganz nach der andern Seite richten und einen Sensationalismus als die letzte Wahrheit der Dinge aufstellen. Es war für Kant indessen der Entwicklung seines eigenen Gedankens gemäss natürlich an disser Stelle fast ausschliesslich die rationalistische Metaphysik zu betonen, um so mehr als er schon den Empirismus widerlegt hatte. In der Antinomienlehre scheinen beide Seiten ihm vorgeschwebt zu haben. Vgl. A 470–471, B 498–499.

[2]) Kant hat die Antinomienlehre nicht in der Theologie und der Psychologie wie in der Kosmologie behandelt, obwohl leicht einzusehen ist, dass sie derselben Anwendung in diesen Gebieten fähig ist. Wir könnten z. B. in der Psychologie als Thesis haben: „Die Seele ist eine einfache, selbstidentische, spirituelle Substanz" und als Antithesis: „Die Seele ist bloss eine Zusammensetzung und ein Gemisch von Vorstellungen" (d. h. eine empirische Psychologie, die zu einer Metaphysik geworden ist). Siehe oben Anmerk. 1.

bleiben sie deshalb, soweit die theoretische Vernunft in Betracht kommt, rein negative Grenzbegriffe und Ideale oder Probleme.

Was indessen für die theoretische Vernunft unmöglich ist, kann bis zu einem gewissen Grade die praktische Vernunft leisten. Die Aufgabe der letztern ist nicht wie die der erstern, nämlich das vom Sinne Gegebene in Raum oder Zeit nach dem eisernen Gesetze der Kausalität zu ordnen, sondern objektiv gültige Ziele für den Willen vorzuschreiben, Handlungen auf ihren Wert zu prüfen, d. h. sie beschäftigt sich mit der Welt der Freiheit, in der der frühere blinde Mechanismus einfach bedeutungslos ist. Aber da die Handlungen des Menschen in der Welt von Raum und Zeit ausgeführt werden müssen, und da Glückseligkeit sowohl als Handlung um der Pflicht willen ein Element in dem Summum Bonum ist, werden die obigen Ideale Postulate für die praktische Vernunft, wenn auch in etwas veränderter und geschwächter Form, nämlich als Freiheit, Gott und Unsterblichkeit. Ferner zeigt die Kritik der Urteilskraft bei der Untersuchung des Schönen und des Erhabenen sowie des organischen Lebens, dass der Begriff des Zweckes in der Natur Geltung hat, wenigstens als eine notwendige Betrachtungsweise und die Tatsache, dass die Materie unserer Empfindungen sich unter die Gesetze des Verstandes subsumieren lässt, führt zu der Auffassung, als der einzig möglichen Erklärungsweise, dass sie beide das Erzeugnis einer höhern Intelligenz sind. Der Begriff des auf die Natur und die Geschichte als ein Ganzes angewandten Zweckes bedeutet, dass wir diese betrachten müssen, als das in ihrer Entwicklung, das, was allein von absoluten Wert ist — das moralische Ideal — verwirklichende. Dies können wir nur so als möglich auffassen, wenn wir sie als die Produkte eines allmächtigen, moralischen Herrschers und Schöpfers des Universums betrachten, der gleichzeitig Materie und Form hervorbringt, d. h. dessen Anschauung intellektuell ist. So vereinigen sich die drei Kritiken in dem positiven Begriff der intellektuellen Anschauung.[1])

Im Vergleich mit der Erkenntnis eines solchen Geistes und mit der Welt der Freiheit muss unser Wissen, das sich darauf beschränken muss, das von den Sinnen Gegebene an seinen Platz in Raum und Zeit nach allgemeinen Gesetzen zu ordnen, als auf

[1]) Vgl. Windelband, „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie", S. 475. Dieser Begriff bleibt doch eine subjektive Auffassungsweise.

Erscheinungen begrenzt und als unfähig bezeichnet werden, das Ding-an-sich zu erreichen. Bis hierher habe ich absichtlich[1]) verzichtet, den Charakter des Phänomenalismus zu erwähnen, den Kant jedem theoretischen Wissen zuschreibt, da ich glaube, dass solch ein Verfahren notwendig ist, ein Missverstehen der kritischen Philosophie zu verhüten. Kant selbst wendet ein anderes Verfahren an; er führt den Unterschied zwischen phänomena und noumena gleich am Eingang seiner Untersuchung in die transscendentale Ästhetik ein und fährt fort, sich beständig in seinen folgenden Betrachtungen darauf zu beziehen. Dies erscheint mir allerdings als verfrüht und es hat seine Nachfolger, sowohl Anhänger als Gegner, irrgeführt, wenn es bisweilen Kant nicht selbst etwas verwirrt hat. Mit der psychologischen Sprache zusammen, die er unter Benutzung der geläufigen philosophischen Terminologie seiner Zeit anwendet, um seinen epistemologischen Theorien Ausdruck zu verleihen, hat es dazu geführt, das Kantische Ding-an-sich und seinen Phänomenalismus mit dem zu verwechseln, was ich als ihre psychologischen Gegenstücke des gewöhnlichen „hypothetischen Realismus“[2]) bezeichnen möchte. Und doch müssen die beiden Lehren sorgfältig geschieden werden, wie auch Kant der Widerlegung dieses Idealismus einen besondern Abschnitt widmet.[3]) Das psychologische Ding-an-sich verdankt seinen Ursprung dem, was James[4]) „psychologischen Trugschluss“ nennt, d. h. „die Verwechslung seines eigenen Standpunkts durch den Psychologen mit dem der psychischen Tatsache, über die er handelt“. Der Psycholog steht sozusagen ausserhalb des erkennenden geistigen Zustandes und glaubt, dass dieselben Probleme für diesen bestehen als für den Untersuchenden. Wenn wir uns innerhalb der psychischen Tatsache oder Tatsachen halten, so ist der Gang der Entwicklung eine stufenweise Differenzierung verschiedener Objekte in Raum und Zeit und die schliessliche Introjektion der psychischen Zustände in eines der gegebenen Objekte.

---

[1]) Vgl. Hegel, Encyk. § 60. „Als Schranke, Mangel wird etwas nur bewusst, ja empfunden, indem man zugleich darüber hinaus ist.“ „Schranke, Mangel des Erkennens ist ebenso nur als Schranke, Mangel bestimmt, durch die Vergleichung mit der vorhandenen Idee des Allgemeinen und Vollendeten.“

[2]) Hamiltons Terminologie, (Ausgabe von Reids Werken).

[3]) „Widerlegung des Idealismus“ in B und 4. Paralogismus in A.

[4]) „Principles of Psychology“, I, pp. 196—197.

Der „psychologische Trugschluss“ führt indessen zu der Annahme, der Prozess finde in der umgekehrten Richtung statt. Für den Psychologen sind sowohl die Vorstellung und ihr Gegenstand ausserhalb seiner selbst und von einander, und indem er die beiden Standpunkte verwechselt, wird die Vorstellung ein tertium quid zwischen dem Objekt und dem Subjekt, und es entsteht die Frage, wie die Welt erkannt werden kann. Die Antwort lautet, dass sie nicht unmittelbar erkannt werden kann, sondern durch einen Schluss auf den Ursprung unserer Empfindungen: die Vorstellungen werden „projiziert“. Dies ist eine Auffassungsweise, die Kant mit grosser Energie bekämpft, indem er auf dem unmittelbaren Charakter der Wahrnehmung besteht, obwohl seine Sprache oft derart ist, dass eine falsche Auslegung fast unvermeidlich erscheint.[1])

2. Kritische Bemerkungen über Kants Verfahren und Übergang zu Hegel.

Hier wollen wir nicht den absoluten Wert der kritischen Methode untersuchen, auch nicht, ob sie der einzige oder nur auch ein möglicher Standpunkt ist. Wir wollen statt dessen einen Augenblick auf einige Punkte unsere Aufmerksamkeit lenken, nämlich auf die Art und Weise, wie Kant die allgemeine kritische Idee ausführte. Der Zweifel muss sich einstellen, ob es möglich ist, klar und deutlich die Voraussetzungen und Prinzipien zu formulieren und zu einem klaren Bewusstsein zu bringen, die eine Prüfung der Erfahrung als unbewusst in ihrer Erzeugung tätig erweist. Das Problem erhebt sich an zwei verschiedenen Stellen, erst in dem Falle der reinen Anschauungen und dann in dem der Kategorien und der aus ihnen abgeleiteten Prinzipien. Angenommen selbst, dass Raum und Zeit die Bedingungen a priori aller Wahrnehmung sind, folgt dann daraus, dass z. B. dieser Raum homogen, einheitlich und identisch in seinen Eigenschaften mit dem ist, der der euklidischen Geometrie zugrunde liegt?[2]) Und weiter angenommen, dass Erfahrung nur möglich ist, wenn das Gegebene nach bestimmten Regeln des Verstandes zusammengefügt ist, indem jedoch diese Zusammenfügung in den tiefsten Tiefen der Seele durch die Wirksamkeit

[1]) Der Charakter, den die Dinge-an-sich nachher zeigen, als die Seele, die Welt (als ein vollendetes Ganzes) und Gott, sowohl wie der Begriff der Freiheit etc., bestätigt meine Auffassungsweise.

[2]) Wir kommen später darauf zurück.

der blindhandelnden Einbildungskraft[1]) stattfindet, ist es für uns dann möglich, diese tätigen und zusammenfügenden Prinzipien in abstrakten Formeln auszudrücken? Kant glaubte, diese Prinzipien a priori zu beweisen. Er nimmt an, dass die Vernunft oder synthetische Funktion in der Erfahrung eine systematische Einheit bildet und dass wir eine Tafel ihrer Formen anfertigen können, „welche ganz vollständig ist und das ganze Feld des reinen Verstandes vollständig ausfüllt". [2]) Er ist daher der Meinung, dass die synthetische Einheit der Apperzeption, die allein die Erfahrung möglich macht, immer durch dieselbe begrenzte und bestimmte Zahl der Kategorien ausgedrückt werden muss und dass diese von ihr so abgeleitet werden kann, dass kein fehlendes Glied in dem System bleibt. Dieser Glaube an die Unbeweglichkeit und Entwicklungsunfähigkeit des Verstandesbeitrages zur Erfahrung ist teilweise auf die Anschauungen zurückzuführen, mit denen sich Kant an seine Aufgabe heranmachte,[3]) d. h. die Überzeugung von der Realität und Gültigkeit der Mathematik und Mechanik und von der Möglichkeit der Metaphysik als einer Form des Wissens — das Resultat des ganzen Ganges seiner langjährigen, vorkritischen philosophischen Entwicklung —, teilweise vielleicht auch auf die versuchte Ableitung der Kategorien aus der geläufigen Einteilung der Urteile in der formalen Logik. Wir sehen ihn also, wie er dogmatisch und aus Gründen a priori die Kategorie des Zweckes als ein theoretisches Prinzip verwirft.[4]) Selbst wenn wir annehmen, dass unter den bewusst angewandten Postulaten jene des Mechanismus vor allem oder fast ausschliesslich bei der Zurückführung des Mannigfaltigen auf eine Wissenseinheit von Erfolg gewesen sind, so zweifle ich doch daran, dass man annehmen kann, Kant habe dies als eine Notwendigkeit der Vernunft bewiesen oder aus der synthetischen Einheit der Apperzeption als solcher hergeleitet.[5]) Er glaubte an die Möglichkeit,

[1]) Vgl. A 78, B 103.

[2]) A 64, B 89. Vgl. A XIII, XIV, XX, B XXIII. A 11, B 23 etc. etc.

[3]) Am klarsten in den „Prolegomena" zu sehen.

[4]) Wir können a priori keinen Grund geben, warum das Mannigfaltige besser durch die Kategorie der Kausalität zur Einheit zurückgeführt werden könnte als durch die des Zweckes. Vgl. Lotze, „Metaphysik", Einleitung.

[5]) Die Erfahrung ist wahrscheinlich durch Kategorien vereinheitlicht, die stark mit Anthropomorphismus durchsetzt sind. So müssen die Axiome der Naturwissenschaft viel reiner und abstrakter sein als jene, die tat-

eine Kritik der Vernunft ein für alle Mal aufzustellen, anscheinend ohne Rücksicht auf die Tatsache, dass jede derartige Kritik schliesslich auf dem Stande des zeitgenössischen Wissens beruhen muss, das natürlich immer unvollkommen und in einem Entwicklungszustand ist.[1])

Dies scheinen mir einige dogmatische Vorurteile zu sein, die die kritische Philosophie durchsetzen. Aber selbst wenn wir von diesen absehen, so waren einige andere Züge vorhanden, die in kurzer Zeit bei jedem, der Kants fundamentalen Standpunkt anerkannte, Anstoss erregen mussten, da einige schwache Punkte innerhalb des Systems selbst nach Reform riefen. Ein Mangel in der Einzelgliederung der verschiedenen Teile, als auch in den allgemeinen charakteristischen Zügen tritt sofort in die Augen. Teilweise auf Kants Art, seine Kategorientafel abzuleiten, beruhend, bieten sie den Anschein, als ob sie in blos äusserlicher Beziehung zu einander stünden, da sie nebeneinander aber ohne innere Verbindung sich befinden.[2]) Er selbst allerdings glaubt, dass sie die einzig möglichen Formen sind, die die synthetische Einheit der Apperzeption annehmen kann, wenn sie im Begriffe ist, das Gegebene zu synthesieren. Aber seine versuchte Ableitung ist, wie gesagt, mehr eine Umkehrung der wahren Lage und die Kategorien bleiben ebensowenig innerlich mit ihrem „Vehikel" verbunden als mit einander. Dasselbe, in einem vielleicht noch höhern Grade, gilt für die Beziehungen, die zwischen den verschiedenen Hauptteilen der Kantischen Philosophie bestehen. Der innere Zusammenhang zwischen der Ästhetik und der Analytik in der „Kritik der reinen Vernunft" ist nicht klar dargestellt, während Sinn und

---

sächlich bei der Vereinheitlichung der Erfahrung tätig sind. Man könnte sagen, dass die mechanischen Kategorien allein im Stande seien, die völlige Einheit hervorzubringen und also allein gerechtfertigt seien. Aber ich bezweifle, ob dies genügend erwiesen ist; und wenn es wäre, so bliebe die Notwendigkeit, diese völlige Einheit selbst als ein Ideal noch nachzuweisen.

[1]) Vgl. Höffding, Geschichte der neuern Philosophie, II. Siehe Hegel, III. S. 12, Zeile 14—21. Müssen in der Entwicklung des Wissens die Kategorien, die jetzt halb verborgen oder latent die Bindeglieder der Erfahrung bilden, nicht vielleicht andern, die eine ähnliche Funktion ausüben sollten, Platz machen?

[2]) Es wird später gezeigt werden, dass in der kritischen Philosophie Andeutungen von solch innerem Zusammenhang nicht fehlen.

Verstand zu einander in scharfem Gegensatz stehen.[1]) Selbst mit Hülfe der „Kritik der Urteilskraft" entsteht kein allmählicher Übergang aus dem Reich der Natur und Notwendigkeit zu dem des Zwecks und der Freiheit. Überall scheint Verbindungslosigkeit und schroffer Gegensatz vorherrschend zu sein. In engerer Beziehung damit als zunächst erscheinen möchte, ist der Phänomenalismus, den Kant zu allem theoretischen Wissen rechnet. Dieser Subjektivismus, im psychologischen Sinne aufgefasst, zu dem Kants Sprachweise oft genug Veranlassung gab, musste Anstoss erregen. Die zweifelhafte und anscheinend sich widersprechende Stellung des Dinges-an-sich leitete vor allem Angriffe ein. Es schien im selben Verhältnis zur Erfahrungswelt zu stehen, wie z. B. die Wellen des Äthers oder noch weiter zurück, die sie erregende Ursache zu unserer Farbenempfindungen stehen, und dies obwohl jede transscendente Anwendung der Kategorie der Kausalität geleugnet worden war. So wurde die Aufgabe von Kants Nachfolgern, das Ding-an-sich, so aufgefasst, aus der kritischen Philosophie auszuscheiden und so wenigstens in dieser Hinsicht Kants wirklicher Meinung geeigneteren Ausdruck zu verleihen.

3. Standpunkt und Methode Hegels.

In ihrer Beziehung zur Kantischen Philosophie können wir daher Hegels Aufgabe, wie folgt bezeichnen: Erweiterung[2]) und Systematisierung[3]) der Kantischen Kategorientafel zu geben, so dass ihre gegenseitigen Beziehungen und Stellungen klar bestimmt und ihre Notwendigkeit erwiesen werden, und zugleich den Subjektivismus und dessen Anhang, das Ding-an-sich, abzutun. Seine

[1]) Man hat Kant die scharfe Unterscheidung, die er zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstand macht, vorgehalten. Diese Kritik scheint mir metaphysischen Erwägungen oder einem Standpunkt zu entspringen, der die Unvollkommenheit und Beschränktheit des menschlichen Wissens ausser Acht lässt. Deshalb war es für Kant unmöglich, diese Einheit von Sinnlichkeit und Verstand, die für ihn immer ein Ideal und Problem sein muss, anzunehmen. Dass er allerdings an eine solche Einheit tatsächlich glaubte, geht sowohl aus der Andeutung hervor, die er macht (A 15), dass sie vielleicht aus einer Quelle entspringen können. als aus dem ganzen Ton der „Kritik der Urteilskraft".

[2]) Vgl. Encyk. § 60.

[3]) Vgl. Encyk. §§ 41, 42. Logik, Werke III, S. 31 (2. Par.), 32 (2. Par.).

Methode, dies auszuführen, war natürlich durch seine Persönlichkeit beeinflusst und durch die Beziehungen, in denen er zu den früheren philosophischen Systemen sowohl als auch den andern Zweigen der Spekulation stand. An dieser Stelle können wir nicht auf eine Beschreibung dieses Einflusses eingehen, es genügt zu bemerken, dass, wie bei Kant die Mathematik, Naturwissenschaft und Moralphilosophie keine geringe Rolle bei der Bestimmung der Resultate und einiger Einzelheiten der Methode der kritischen Philosophie spielte, so für Hegel der Gedanke der konkreten Entwicklung, besonders nach der historischen Seite her, ein sehr wichtiges Motiv war. Das wirkliche, das wahre Konkrete ist für ihn der absolute Geist als das Prinzip der Entwicklung.[1]) Er verwirft den individualistischen und psychologischen Ausgangspunkt Kants und macht sich so nicht nur von der Subjektivität frei, sondern auch von der Notwendigkeit, viele der Fragen zu beantworten, die von erster Bedeutung für seinen Vorgänger waren. Der Begriff des Individuums, sowohl als der psychologische Standpunkt, wovon wir sprechen, sind nicht ursprünglich, sondern sekundär, und da sie anstatt, wie Kant anzunehmen schien, unableitbar zu sein, erklärt und abgeleitet werden müssen, so dürfen sie nicht in dieser Weise den Charakter unserer philosophischen Spekulation bestimmen. Kant musste die logischen immanenten Voraussetzungen einer Erfahrung aufsuchen, deren Materie nur nach und nach gegeben wird und die nie Vollkommenheit erreichen kann, genau wie gewöhnliche Logik, wenn sie als Methodologie behandelt wird, die Regeln zu formulieren versucht, nach denen wir vorgehen müssen, um bewusst das mannigfaltig Gegebene auf die Einheit des Wissens zurückzuführen. Hegels Aufgabe ist, die Gedankenbestimmungen, die in der Wirklichkeit immanent sind, zu entdecken, unter Zurückweisung der psychologischen Vorurteile, die Kant noch anhaften. Das System der Kategorien in seiner Vollständigkeit drückt die wahre Natur des Geistes aus, nicht als von der Wirklichkeit getrennt, sondern ihren inneren Kern bildend. „Das absolute Wissen ist die Wahrheit aller Weisen des Bewusstseins, weil . . . nur in dem absolutem Wissen, die Trennung des Gegenstandes von der Gewissheit seiner selbst sich vollkommen aufgelöst hat, und die Wahrheit dieser Gewissheit, sowie diese Gewissheit der Wahrheit gleich geworden ist. Die reine Wissenschaft setzt somit die Be-

[1]) Vgl. Encyk. §§ 13, 14.

freiung von dem Gegensatze des Bewusstseins voraus. Sie enthält den Gedanken, insofern er eben so sehr die Sache an sich selbst ist oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebenso sehr der reine Gedanke ist. Als Wissenschaft ist die Wahrheit das reine sich entwickelnde Selbstbewusstsein, und hat die Gestalt des Selbst, dass das an und für sich Seyende gewusster Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich Seyende ist. Dieses objektive Denken ist dann der Inhalt der Wissenschaft. Sie ist daher so wenig formell, sie entbehrt so wenig der Materie zu einer wirklichen und wahren Erkenntnis, dass ihr Inhalt vielmehr allein das absolute Wahre . . . ist. . . . Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, dass dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem eigenen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist."[1]) „Wenn man sagt, der Gedanke, als objektiver Gedanke, sey das Innere der Welt, so kann es so scheinen, als sollte damit den natürlichen Dingen Bewusstsein zugeschrieben werden. Wir fühlen ein Widerstreben dagegen, die innere Tätigkeit der Dinge als Denken aufzufassen, da wir sagen: der Mensch unterscheide sich durch das Denken vom Natürlichen. Wir müssten demnach von der Natur als dem Systeme des bewusstlosen Gedankens reden, als von einer Intelligenz, die, wie Schelling sagt, eine versteinerte sey. Statt den Ausdruck Gedanken zu gebrauchen, ist es daher, um Missverständnis zu vermeiden, besser, Denkbestimmungen zu sagen. Das Logische ist, dem Bisherigem zufolge, als ein System von Denkbestimmungen überhaupt aufzusuchen, bei welchen der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven (in seiner gewöhnlichen Bedeutung) hinwegfällt. Diese Bedeutung des Denkens und seiner Bestimmungen ist näher darin ausgedrückt, wenn die Alten sagen; der νοῦς regiert die Welt; — oder wenn wir sagen: es sey Vernunft in der Welt, worunter wir verstehen, die Vernunft sey die Seele der Welt, wohne ihr in, sey ihr Immanentes, ihre eigenste, innerste Natur, ihr Allgemeines. . . . Das Denken, wie es die Substanz der äusserlichen Dinge ausmacht,

[1]) Logik, Werke III, S. 35. Vgl. S. 53—54. „Wenn andere Kantianer . . . nehmen ist" und S. 28 (2. Par.).

ist auch die allgemeine Substanz des Geistigen. In allem menschlichen Anschauen ist Denken; ebenso ist das Denken das Allgemeine in allen Vorstellungen, Erinnerungen, überhaupt in jeder geistigen Tätigkeit, in allem Wollen, Wünschen u. s. f. Dies alles sind nur die weitere Spezifikationen des Denkens. Indem wir das Denken so auffassen, so erscheint dasselbe in einem anderen Verhältnis, als wenn wir blos sagen: wir haben Denkvermögen, unter und neben andern Vermögen, als Anschauen, Vorstellen, Wollen und dergl." [1])

Gemäss seinem Ausgangspunkt bildet die transscendentale Deduktion den Kern der Kantischen Logik. „Die kritische Philosophie unterwirft nun den Wert der in der Metaphysik — übrigens auch in den andern Wissenschaften und im gewöhnlichen Vorstellen — gebrauchten Verstandesbegriffe zunächst der Untersuchung. Diese Kritik geht jedoch nicht auf den Inhalt und das bestimmte Verhältnis dieser Denkbestimmungen gegeneinander selbst ein, sondern betrachtet sie nach dem Gegensatz von Subjektivität und Objektivität überhaupt." [2]) Für Hegel verlieren diese Betrachtungen, wie gesagt, ihren Wert, und an ihrer Stelle nehmen die metaphysische Deduktion und die Untersuchung der Kategorien, um ihrer selbst willen — eine Aufgabe, die von Kant anscheinend nur annähernd gelöst wurde —, den ersten Platz ein. „Die Logik fällt daher mit der Metaphysik zusammen, der Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefasst, welche dafür gelten, die Wesenheiten der Dinge auszudrücken." [3]) Sie wird zum Zentrum seines ganzen Systems, so dass die Natur- und Geistesphilosophie sich nur mit den einzelnen Gestaltungen beschäftigt, die die reinen Kategorien in diesen Sphären annehmen.[4])

[1]) Encyk. § 24, Zusatz 1.

[2]) Encyk. § 41. Vgl. § 60, Zusatz 1 und Werke III, S. 32 (2. Par.), 54 (2. Par.), 55.

[3]) Encyk. § 24. Werke III, S. 6, 54.

[4]) Vgl. Encyk. § 24, Zusatz 2. „Betrachten wir dem Bisherigen zufolge die Logik als das System der reinen Denkbestimmungen, so erscheinen dagegen die andern philosophischen Wissenschaften, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes gleichsam als eine angewandte Logik, denn diese ist die belebende Seele derselben. Das Interesse der übrigen Wissenschaften ist dann nur, die logischen Formen in den Gestalten der Natur und des Geistes zu erkennen, Gestalten, die nur eine besondere Ausdrucksweise der Formen des reinen Denkens sind. . . . Die Logik ist somit der allbelebende Geist aller Wissenschaften, die Denkbestimmungen der Logik sind die reinen Geister: sie sind das Innerste.

„Die Idee ist das Denken nicht als formales, sondern als die sich entwickelnde Totalität seiner eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze, die es selbst giebt, nicht schon hat und in sich vorfindet . . . diese Wissenschaft ist das Denken des Denkens.“ [1]) Während so die Denkformen für die gewöhnliche Logik mehr oder weniger nützliche Hülfsmittel waren, die der individuelle Geist zur Handhabung seiner Gedankeninhalte benutzen könnte, um von unmittelbaren Tatsachen oder zugegebenen Prämissen ausgehend an einem andern Gedankenkomplex anzukommen, dessen Wahrheit so erwiesen wurde, hören sie für Hegel auf in dieser rein äusserlichen Beziehung zur Wirklichkeit zu stehen und bilden ihr wirkliches Wesen.[2])

Obwohl die Kategorien, deren System die Logik ist, das Innerste und Wesentlichste sowohl der natürlichen als spirituellen Dinge und das eigentümlich Menschliche in allen unsern Wahrnehmungen, Auffassungen, Wünschen und Gefühlen sind, so sind sie in der Regel doch nicht Objekte des klaren Wissens. Sie sind sozusagen in der Sprache[3]) niedergelegt, wo sie, zuerst unbemerkt, gebraucht werden und nur nach und nach zum Bewusstsein kommen. In ähnlicher Weise tragen die empirischen Wissenschaften[4]) dazu bei, sie zu Tage zu bringen, während die Geschichte der Philosophie zu immer höheren Kategorien und immer vollkommeneren Auffassungsweisen fortschreitet. Es ist die Arbeit der Logik, diese Gedankenformen oder Gedankentypen bewusst zu formulieren und zu systematisieren.[5]) Der wissenschaftliche Verstand erfasst jeden Begriff in seiner vollen Bestimmtheit und lässt nichts vage und unbestimmt. — Die Wissenschaft muss ihre Kategorien mit äusserster Strenge und Bestimmtheit benutzen — darin allein liegt die Möglichkeit des Fortschritts.[6]) Aber obwohl innerhalb ihrer eigenen Sphären jede Kategorie absolute Gültigkeit hat, muss ihr eigener Wert und der der darauf begründeten Wissenschaft geschätzt werden. Hegel erhofft von

---

[1]) Encyk. § 19.

[2]) Vgl. Encyk. § 20, Zusatz und Werke III, S. 15—21.

[3]) Vgl. Werke III, S. 11.

[4]) Vgl. Werke III, S. 12.

[5]) Vgl. Werke III, S. 18. „Die logische Natur, die den Geist beseelt, in ihm treibt und wirkt, zum Bewusstsein zu bringen, dies ist die Aufgabe.“ Vgl. S. 21. „Wenn die Denkbestimmungen . . . fixiert sind.“

[6]) Vgl. Encyk. § 80 mit Zusatz und § 89.

seiner Logik, die Stellung, die jede gegebene Kategorie in dem System der Vernunft einnimmt, zu bestimmen, und so den von ihr vertretenen Standpunkt der Wissenschaft oder Weltanschauung zu bewerten, denn so erhalten wir nicht nur eine Schätzung der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, sondern auch der verschiedenen Systeme, welche das Philosophieren im Laufe seiner Entwicklung errichtet hat. Aber dies ist nicht alles, was sie erreichen kann; sie bildet auch den vollendeten und wahrsten Ausdruck für das Absolute, und tatsächlich ist das ihr Hauptzweck. „Das Logische ist die absolute Form der Wahrheit und noch mehr als dies die reine Wahrheit selbst“,[1]) und der Fortschritt von den niederen zu den höheren Kategorien führt zu immer adequateren und gültigeren Definitionen des Absoluten.

Da nur das Vernünftige Anspruch auf Wirklichkeit machen kann,[2]) muss jede Kategorie, die ihre Wirklichkeit beweisen will, bereit sein, ihre Notwendigkeit für die Vernunft zu zeigen. Ihr System, als ein Ausdruck des Absoluten, die alle Dinge durchdringt, zeigt eine organische Vollkommenheit.[3]) Wenn irgend eine Kategorie aus diesem System herausgenommen wird, so bleibt sie nicht länger, was sie war, sondern zeigt die Spuren, die Wunden an sich ihrer gewaltsamen Entfernung;[4]) oder weniger figürlich, da sie ihre Wahrheit nur als ein Teil eines systematischen Ganzen haben kann, so wird sie, wenn sie allein betrachtet wird und als unabhängig, und in dieser Abstraktheit erhalten bleibt, in Widerspruch mit sich selbst kommen und sich ins Gegenteil verwandeln. Dieses Gegenteil wird ebenso ganz einseitig, wenn es isoliert und als vollständig getrennt vom erstern betrachtet wird, und so birgt es in sich einen ähnlichen Widerspruch. Die Wahrheit beider dieser entgegengesetzten Kategorien kann nicht gefunden werden, wenn jede von der andern gewaltsam getrennt bleibt, sondern nur in ihrer Vereinigung. So sehen wir, dass das Wesen der dialektischen Methode eng mit der Idee der absoluten Erkenntnislehre verbunden ist. Wir wollen diese Methode untersuchen und etwas genauer nachforschen, was in ihr steckt.

---

[1]) Encyk. § 19. Vgl. § 89. § 19, Zusatz 2. Logik, Werke III, S. 69, erste 4 Zeilen.

[2]) Vgl. Ebendas § 6.

[3]) Vgl. Ebendas §§ 9, 14.

[4]) Vgl. Ebendas § 89.

„Ein Philosophieren ohne System kann nichts Wissenschaftliches seyn. . . . Ein Inhalt hat allein als Moment des Ganzen seine Rechtfertigung, ausser demselben aber eine unbegründete Voraussetzung oder subjektive Gewissheit.“ [1]) Eine Liste der Kategorien, die nur empirisch zusammengestellt ist, wie das bei Aristoteles und trotz seiner Kritik gegen ein solches Verfahren auch bei Kant zutrifft, kann unsern Ansprüchen nicht genügen. Für den zufälligen Charakter einer solchen Klassifikation müssen wir eine methodische Deduktion setzen. Aber wir dürfen nicht die Methoden irgend einer der untergeordneten Wissenschaften zu diesem Zweck verwenden, da sie ihre Rechtfertigung (wie auch die Grenzen ihrer Anwendung) innerhalb der Logik selbst finden. „Es kann nur die Natur des Inhalts seyn, welche sich in wissenschaftlichem Erkennen bewegt, indem zugleich diese eigene Reflexion des Inhalts es ist, welche seine Bestimmung selbst erst setzt und erzeugt.“ [2]) Die Methode der Deduktion der reinen Formen des Gedankens beruht also auf ihrer eigenen Natur und die Möglichkeit des Fortschritts hängt von der Tatsache ab, dass irgend eine von ihnen, wenn sie abseits von den andern in gewaltsamer Trennung gehalten wird, in Widerspruch mit sich selbst kommt und sich als etwas zeigt, das sein Gegenteil oder Negatives in sich enthält. Aber dieses Negative, das so entsteht, ist nicht nur Negatives, ein reines Nichts, sondern ist ebenso positiv als das Glied, von dem es entsprang, es ist in der Tat sein Entgegengesetztes — Kontrarium.[3]) So kommt sowohl die Thesis als die Antithesis, indem eine von der andern in abstrakter Trennung

[1]) Ebendas § 14.

[2]) Werke III, S. 7. Vgl. Encyk. § 243.

[3]) Vgl. Werke III, S. 41. „Das einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, und um dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist, — ist die Erkenntnis des logischen Satzes, dass das Negative eben so sehr positiv ist, oder dass das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auslöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besondern Inhalts, oder dass eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist, dass also im Resultat wesentlich das enthalten ist, woraus es resultiert. . . . Indem das Resultierende, die Negation, bestimmte Negation ist; hat sie einen Inhalt. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden; enthält ihn also, aber auch mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten.“

gehalten wird, mit sich selbst in Widerspruch, und kann daher auch nicht die Wahrheit besitzen, die vielmehr in der Synthesis beider zu finden ist. Diese Einheit ist indessen weder eine blos abstrakte Einheit, in der jede Spur des Unterschieds zwischen den Gliedern, aus denen sie entsprang, verloren ist, noch auch ist sie eine blosse Rückkehr zu der ersten Stellung. Der Unterschied zwischen Thesis und Antithesis ist gewahrt, aber beide verlieren ihre Unabhängigkeit als selbständige Kategorien und werden reine Momente in der Synthesis. Aber diese Synthesis selbst in ihrer Unmittelbarkeit, wie ihre Momente früher, und mit dem Anspruch auf Selbständigkeit genommen, zeigt denselben charakteristischen in sich liegenden Widerspruch. Und so wiederholt sich der Prozess. In diesem Fortschritt des dialektischen Prozesses wird so eine Kategorie nach der andern überwunden, nicht indessen so, dass sie vollkommen untergeht, sondern so, dass sie als Moment in der höheren und reicheren Kategorie, die sie hervorgerufen oder in Hegels Sprache „vermittelt" hat, erhalten bleibt. Die Kategorie stirbt nicht gänzlich, sie wird zu gleicher Zeit, wenn auch unterdrückt, aufbewahrt oder wie Hegel sich ausdrückt, indem er auf den Doppeltsinn des Wortes aufmerksam macht, sie wird „aufgehoben".[1]) Der Prozess vollzieht sich daher „von dem abstrakten durch Verschiedenheit und Besonderheit zum konkreten synthetischen Allgemeinen".[2]) Wir gehen aus von dem Gedanken, der in seiner Unmittelbarkeit „abstrakte Beziehung auf sich, abstrakte Identität, abstrakte Allgemeinheit"[3]) ist. Wir sehen also, dass er, so genommen, in sich sein Negatives enthält, aber ein Negatives, das ebenso abstrakt ist — die „abstrakte Negation". Die absolute Negation scheint somit eine Widerherstellung der Thesis, der einfachen Beziehung zu sich selbst zu sein, aber dem ist nicht so, da der Prozess, durch den das Resultat erreicht worden ist, in ihm erhalten ist. Statt des ursprünglichen Unmittelbaren haben wir jetzt die „Vermittelung seiner mit sich selbst".[4])

Wir haben so die Idee eines Systems vor uns, das von der leersten, abstrakten und unmittelbarsten Kategorie ausgehend nach und nach durch innere Vernunftsnotwendigkeit weiter schreitet,

---

[1]) Logik, Werke III, Anmerk., S. 110. Encyk. § 96, Zusatz, gegen Ende.

[2]) Sterrett, „Ethics of Hegel", S. 9. Vgl. Logik, Werke III, S. 7. „Der Verstand bestimmt . . . das Besondere schon mitbestimmt."

[3]) Encyk. § 74, Zusatz.

[4]) Vgl. Logik, Werke III, S. 120, 121.

bis schliesslich die höchste, vollste, konkreteste Kategorie, die mit sich selbst in Einheit ist, erreicht ist. Diese ist die „absolute Idee" — *νοησις νοησεως*, das absolute Selbstbewusstsein — in der alle die Kategorien, die nach und nach als unzureichend überwunden wurden, aufbewahrt werden, aber nur als Momente. Der Fortschritt besteht in der wechselseitigen Verneinung und Wiederherstellung jeder Kategorie, die zu der nächst höheren führt, in umgestalteter Form, indem sie sich dieser Transformation unterzieht. Der Ausgangspunkt dieser Entwicklung ist die leerste aller Kategorien, das reine Seyn — das blosse „ist", das Seyn das von allem Inhalt und von aller Bestimmtheit frei ist. Aber als solches ist es in keiner Weise vom Nichts, von dem blossen „nicht", verschieden, welches dieselbe Leere jedes bestimmten Inhalts ist. Ein Unterschied zwischen „ist" und „ist nicht" ist gemeint, aber nicht ausgedrückt.[1]) Das Seyn geht über in das Nichts, und dieses zurück zum Seyn. Der Versuch, sie als unabhängige und isolierte Kategorien zu trennen, ist misslungen. Ihre Wahrheit ist in ihrer Einheit zu finden, in der zugleich das Seyn und das Nichts enthalten ist; Hegel giebt ihr den Namen des „Werdens", was mit mehr Unmittelbarkeit ausgedrückt „Daseyn" — „Bestimmtes Seyn", ist. In diesem Seyn, welches den Ausgangspunkt der Hegelschen Logik bildet, finden wir Kants „synthetische Einheit der Apperzeption" wieder, losgelöst allerdings von dem subjektiven Gewande, mit dem Kant sie umkleidet hat. Es ist der blosse Begriff der Synthesis im allgemeinen, ohne jegliches Anzeichen, wie (d. h. in welcher besondern Form) diese zu verwirklichen ist. Und wie die synthetische Einheit der Apperzeption sozusagen nicht unmittelbar tätig war, sondern nur unter der Form der besonderen Kategorien, so soll Hegels Seyn eine Synthesis ausdrücken, aber in seiner Einfachheit tut es das nicht, kann tatsächlich nichts weiter ausdrücken als „ist nicht".[2])

---

[1]) Vgl. Encyk. § 87, Werke VI, S. 170, Zeile 1, 2 und Zusatz Anfang. Logik, Werke III, S. 91, Zeile 1, 2.

[2]) Vgl. B 141. „Ein Urteil ist nichts anderes, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen. Darauf zielt das Verhältniswörtchen ist in demselben, um die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden. Denn dieses bezeichnet die Beziehung derselben auf die ursprüngliche Apperzeption und die notwendige Einheit derselben." Vgl. auch B 404, 405 mit Erinnerung an den subjektiven Charakter des Kantischen Standpunkts. Vgl. Encyk. § 20 gegen Ende und Logik III, S. 53—54, 71, 72.

Es ist nicht möglich, Hegel hier durch den ganzen Verlauf der Selbstentwicklung der reinen Idee aufwärts zu folgen, in seinem Aufsteigen von dem Anfang, wo etwas mehr gemeint als ausgedrückt ist, zu der vollen Konkretheit und Vollkommenheit der absoluten Idee. Wir haben schon gesehen, dass gerade diese absolute Idee dem ganzen Prozess, sozusagen, seine Entwicklungskraft gegeben hat. Wir erreichen schliesslich das Absolute, weil es wirklich die ganze Zeit, in unserem Ausgangspunkt enthalten, da war, und weil es wirklich in seiner vollen Konkretheit die Voraussetzung der Methode bildet.[1])

Wir haben uns eine sozusagen allmähliche und erweiterte Kategorienskala vorgestellt, die von dem Leersten und Abstraktesten zu dem Vollsten und Konkretesten fortschreitet. In ihrem Umfang umfasst sie nicht nur jene, die in Kants Tafel der theoretischen Kategorien enthalten sind, sondern auch die Begriffe der „Kritik der praktischen Vernunft" und der „Kritik der Urteilskraft", indem sie ihren Höhepunkt in einem Begriff findet, der dem der intellektuellen Anschauung nicht unähnlich ist — für Kant eine blosse Auffassungsweise, ein Ausdruck der höchsten Wirklichkeit für Hegel. Die Kategorienskala ist in gleicher Weise eine Wertskala, d. h. Wert und Gültigkeit jeder Kategorie (und folglich der Disziplin und Weltanschauung, die sie vertritt) werden durch ihre Stellung in der Skala bestimmt, nicht so, dass sie bestimmt und unbedingt dazu einerseits verurteilt wäre, falsch oder auch nur „phänomenal" zu sein, und auch nicht andererseits berechtigt, das volle Mass der Wahrheit zu besitzen. Das „entweder — oder" der Wertschätzung existiert für Hegel nicht. Im Gegenteil sehen wir, dass jede Kategorie Wahrheit besitzt, sofern sie eine Darstellung des Absoluten ist, und Falschheit, sofern sie, obwohl nur eine inadäquate Darstellung — wie inadäquat, das wird durch seinen Platz in der Skala bestimmt — der vollkommene Ausdruck der absoluten Wirklichkeit sein will.

Während ferner Kant die Gültigkeit und die Grenzen der Anwendung seiner Kategorien bestimmt, indem er sich an die Möglichkeit der Erfahrung wendet, ist Hegels einziges Kriterium die reine Vernunft. Er gleicht in dieser Fähigkeit, die er dem reinen Gedanken zuschreibt, im Stande und zwar allein[2]) im Stande

[1]) Vgl. Logik, Werke III, S. 65.

[2]) Encyk. § 19, Zusatz 2. „In diesem Sinne ist also der Gedanke nicht blos nur Gedanke, sondern ist vielmehr die höchste und genau be-

zu sein, die Wahrheit der Dinge zu erreichen, den früheren Rationalisten und Metaphysikern;[1]) aber während sie eine andere Welt jenseits des sinnlichen suchten, die das Objekt des reinen Wissens sein sollte, ist für ihn das Wirkliche, das Absolute immanent in der Welt vor uns. Wenn er glaubt, dass die Sinnenwelt das Reale unzureichend enthüllt, das dem Gedanken allein offen liegt, so stellte er doch kein „Jenseits" auf. „Man meint gewöhnlich, das Absolute müsse weit jenseits liegen, aber es ist gerade das ganz Gegenwärtige, das wir als Denkendes, wenn auch ohne ausdrückliches Bewusstsein immer mit uns führen und gebrauchen."[2]) „Der Empirismus verdankt seinen Ursprung dem Bedürfnis eines konkreten Inhalts und eines festen Halts, welchem Bedürfnis die abstrakte Verstandesmetaphysik nicht zu genügen vermag."[3]) „Es liegt im Empirismus dies grosse Prinzip, dass was wahr ist, in der Wirklichkeit seyn und für die Wahrnehmung da seyn muss. . . . Das Hier, die Gegenwart, das Diesseits sollte mit der leeren Jenseitigkeit, mit den Spinnengeweben und Nebelgestalten des abstrakten Verstandes vertauscht werden. . . . Das Äusserliche ist an sich das Wahre, denn das Wahre ist wirklich und muss existieren. Die unendliche Bestimmtheit also, die die Vernunft sucht, ist in der Welt, wenngleich in sinnlich einzelner Gestalt nicht in ihrer Wahrheit.[4]) „Der Gedanke und das All-

---

trachtet die einzige Weise, in der das Ewige und das an und für sich Seyende gefasst werden kann."

[1]) Vgl. Ebendas § 27.

[2]) Ebendas § 24, Zusatz 2.

[3]) Ebendas § 37, Zusatz.

[4]) Ebendas § 38 und Zusatz. Vgl. § 6. „Es ist ebenso wichtig, dass die Philosophie darüber verständigt sey, dass ihr Inhalt kein anderer ist, als der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur Welt, äusseren und inneren Welt des Bewusstseyns gemachte Gehalt — das ihr Inhalt die Wirklichkeit ist. Das nächste Bewusstsein dieses Inhalts nennen wir Erfahrung. Eine sinnige Betrachtung der Welt unterscheidet schon, was von dem weiten Reiche des äusseren und inneren Daseyns nur Erscheinung, vorübergehend und bedeutungslos ist, und was in sich wahrhaft den Namen der Wirklichkeit verdient. . . . Es kann für den höchsten Endzweck der Wissenschaft angesehen werden, durch die Erkenntnis dieser Übereinstimmung [zwischen der Philosophie und der Erfahrung], die Versöhnung der selbstbewussten Vernunft mit der seyenden Vernunft, mit der Wirklichkeit hervorzubringen. § 7. „Das Prinzip der Erfahrung enthält die unendlich wichtige Bestimmung, dass für das Annehmen und Fürwahrhalten

gemeine ist eben dies, dass er Er selbst und sein Anderes ist, über dieses übergreift und dass Nichts ihm entflieht.“ [1]) Wenn das Denken nach dem Allgemeinen in den Dingen strebt, so ist das nicht das blosse Allgemeine im Gegensatz zum Besondern, und so an sich zum Besondern herabgesunken [2]) — das abstrakte Allgemeine des Verstandes [3]) — sondern das reale konkrete Allgemeine, das alles in sich schliesst. [4])

Aber wenn er so ohne Zögern die Ansprüche des abstrakten Verstandes zur Seite schiebt, so ist er nicht weniger entschlossen, die ebenso starken Abstraktionen des Empirismus abzutun. Das Einzelne der Sinnlichkeit hat noch weniger Anspruch auf Gültigkeit für das Wissen als das abstrakte Allgemeine des Verstandes. Die Wahrheit ist in dem vollen Konkreten zu finden, aber der Empirismus tötet dies lebende Konkrete und folglich die Wahrheit auch. [5]) Sowohl Empirismus als Rationalismus müssen sich zufrieden geben, zu blossen Momenten eines höhern Wissens herabzusinken, das beide in lebendiger Einheit enthält. Sinneswahrnehmung hat die Wahrheit im Begriff in sich, aber nur für das Denken, während dem äusseren Anblick nach sie Irrtum und Täuschung, von Wahrheit völlig leer ist. [6]) So stimmt er mit Kant überein, das Sinneswissen rein als phänomenal zu betrachten. „Was dann noch die Auffassung der den Inhalt der Erfahrungskenntnis bildenden Gegenstände unseres unmittelbaren Bewusstseins als blosser Erscheinungen anbetrifft, so ist dies jedenfalls als ein sehr wichtiges Resultat der Kantischen Philosophie zu betrachten. Dem gemeinen (d. h. dem sinnlich verständigen) Bewusstsein gelten die Gegenstände, von denen er weiss, in ihrer Vereinzelung als selbständig und auf sich beruhend, und indem dieselben sich als aufeinander bezogen und durcheinander bedingt erweisen, so wird diese gegenseitige Abhängigkeit derselben von einander als etwas den Gegenständen Äusserliches und nicht zu ihrem Wesen Gehöriges betrachtet. Dagegen muss nun allerdings behauptet werden, dass die

eines Inhalts der Mensch selbst dabei seyn müsse, bestimmter, das er solchen Inhalt mit der Gewissheit seiner Selbst in Einigkeit und vereinigt finde.“

[1]) Ebendas § 20.
[2]) Vgl. § 13.
[3]) Vgl. Ebendas § 12, § 80.
[4]) Vgl. § 24, Zusatz 1.
[5]) Vgl. Ebendas. § 38, Zusatz.
[6]) Vgl. § 78 (3).

Gegenstände, von denen wir unmittelbar wissen, blos Erscheinungen sind, d. h. dass dieselben den Grund ihres Seyns nicht in sich selbst, sondern in einem Andern haben."[1])

So müssen die Dinge der Sinneswahrnehmungen sich einer Transformation unterziehen, um die Wahrheit zu enthüllen, die im Begriff in ihnen ist, sie müssen negiert werden, und das ist das Werk des Denkens. Sie müssen von jener gegenseitigen Äusserlichkeit und Beziehungslosigkeit befreit werden, die sie als Objekte der Sinneswahrnehmung charakterisiert. „Für das Denken und nur für das Denken ist das Wesen, die Substanz, die allgemeine Macht und Zweckbestimmung der Welt."[2]) Um zu der Wahrheit zu gelangen, müssen wir das Gegebene denken und zwar umdenken. Aber wir dürfen uns nicht mit dem blos begrenzten Denken des Verstandes zufrieden geben, der seine Vorstellungen bestimmt und bei diesen Bestimmungen stehen bleibt, sodass das Charakteristische dieser Vorstellungen ist, dass der Inhalt vereinzelt bleibt.[3]) „Sind die Denkbestimmungen mit einem festen Gegensatze behaftet, d. i. sind sie nur endlicher Natur, so sind sie der Wahrheit, die absolut an und für sich ist, unangemessen, so kann die Wahrheit nicht in das Denken eintreten."[4]) So kann weder die Sinneswahrnehmung, noch ihr Produkt, wenn sie durch die beschränkten Kategorien des Verstandes überarbeitet ist, uns ein Wissen verschaffen, welches höher ist als das der blossen Erscheinung. Wir brauchen höhere Kategorien, müssen nach Dingen von einer noch höheren Warte ausschauen, wenn wir zur Wahrheit gelangen sollen, und so wurde es notwendig, die Kantische Kategorientafel zu ergänzen. Die Logik führte uns in ihrem Fortschreiten zu immer höheren und vollgültigeren Kategorien oder Betrachtungsweisen, den absoluten Geist zu erfassen, der sich durch alle Dinge zieht und in ihnen immanent ist. Der Unterschied in den Kategorien kann also aufgefasst werden als ein Unterschied in dem Standpunkt, von dem aus die einzige, volle Wirklichkeit betrachtet werden kann, und der Austausch niederer Kategorien gegen höhere kann als ein Ersatz eines Standpunktes angesehen werden, der weniger geeignet ist, die Wahrheit auszudrücken, durch einen solchen, der es mehr ist.

---

[1]) Ebendas § 45, Zusatz.
[2]) Ebendas § 50.
[3]) Vgl. Ebendas § 20.
[4]) Ebendas § 25.

Aber wir müssen uns davor hüten, diese „Standpunktslehre“ subjektiv aufzufassen — nichts könnte von Hegels Ansicht weiter abweichen. Wahrheit und Objektivität im gewöhnlichen und Alltagssinn gehören gleichfalls zu allen Kategorien. „Gewöhnlich nennen wir Wahrheit Übereinstimmung eines Gegenstandes mit unserer Vorstellung. Wir haben dabei als Voraussetzung einen Gegenstand, dem unsere Vorstellung von ihm gemäss seyn soll. Im philosophischen Sinne dagegen heisst Wahrheit, überhaupt abstrakt ausgedrückt, Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst. Dies ist also eine ganz andere Bedeutung von Wahrheit als die vorher erwähnte. . . . Unwahr heisst dann so viel als schlecht, sich selbst unangemessen . . . das Schlechte und das Wahre überhaupt besteht in dem Widerspruch, der zwischen der Bestimmung oder dem Begriff und der Existenz eines Gegenstandes stattfindet. Von einem solchen Gegenstand können wir uns eine richtige Vorstellung machen, aber der Inhalt dieser Vorstellung ist ein an sich Unwahres. . . . Gott allein ist die wahrhafte Übereinstimmung des Begriffs und der Realität; alle endlichen Dinge aber haben eine Unwahrheit an sich, sie haben einen Begriff und eine Existenz, die aber ihrem Begriff unangemessen ist. . . . Das Geschäft der Logik kann auch so ausgedrückt werden, dass in ihr die Denkbestimmungen betrachtet werden, inwiefern sie fähig seyen, das Wahre zu fassen.“ [1])

Formelle Richtigkeit oder Korrektheit gehört zu allen Kategorien, die höchsten Kategorien sind allein eigentlich geeignet, die Wahrheit auszudrücken. Die Hegelsche Auffassung der Wahrheit kann so mit dem Aristotelischen (oder Leibnizischen) Begriff der Actualitas verglichen werden. Ein Fortschritt in der Kategorienskala bezeichnet dann nicht eine Vermehrung in der „Korrektheit“ unserer Begriffe, sondern dass die Bestimmung der Tatsache, der einzigen konkreten Totalität, die sie vertreten und zwar korrekt vertreten mehr Actualitas, mehr „Wahrheit“ enthält. Obwohl er so mit Kant übereinstimmt, indem er Sinneswahrnehmung als phänomenal ansieht und den Nutzen der Verstandeskategorien darauf begrenzt, uns Erscheinungswissen zu geben, weigert er sich, dies in einem subjektiven Sinne auszulegen. „Das wahre Verhältnis ist in der Tat dieses, dass die Dinge, von denen wir unmittelbar wissen, nicht nur für uns, sondern an sich blosse

[1]) Ebendas § 24, Zusatz 2. Vgl. §§ 28, Zusatz und 51.

Erscheinungen sind, und dass dieses die eigene Bestimmung der hiermit endlichen Dinge ist, den Grund ihres Seyns nicht in sich selbst, sondern in der allgemeinen göttlichen Idee zu haben. Diese Auffassung der Dinge ist dann gleichfalls als Idealismus, jedoch im Unterschied von jenem subjektiven Idealismus der kritischen Philosophie, als absoluter Idealismus zu bezeichnen."[1]) In ähnlicher Weise tadelt er Kant, indem er „die Endlichkeit jener Verstandesbestimmungen darein setzt, dass dieselben blos unserem subjektiven Denken angehören, für welches das Ding-an-sich ein absolutes Jenseits bleiben soll. In der Tat liegt jedoch die Endlichkeit der Verstandesbestimmungen nicht in ihrer Subjektivität, sondern dieselben sind an sich endlich, und ihre Endlichkeit ist an ihnen selbst aufzuzeigen."[2]) Wir müssen noch einen Fehler in der Auslegung der Logik vermeiden, einen Fehler, zu dem uns Hegels Sprache oder vielmehr Terminologie oft leicht verführen kann, d. h. jede Kategorie habe Anwendung nur auf einen Teil der Wirklichkeit. In der hier angedeuteten Weise giebt es kein Zerteilen des einen konkreten Ganzen. Jede Kategorie hat Bezug auf das Ganze, von dem sie der Ausdruck einer besondern Bestimmung ist (ausgenommen natürlich die höchste Kategorie von allen, die die andern in sich enthält), obwohl es zweifellos Dinge und Ereignisse giebt, welche mehr als andere klar die Anwendbarkeit gewisser Kategorien erweisen.

4. Vergleich zwischen Kant und Hegel.

Wir sind nun einigermassen in der Lage, die beiden philosophischen Methoden, die wir, wenigstens in ihren Hauptzügen, untersucht haben, zu vergleichen. Bis zu einem gewissen Grad nehmen beide den kritischen Standpunkt an. Sie sind gegen die vorhergehenden Dogmatiker jeder Schule über die Notwendigkeit einig, die Kategorien, die oft nicht nur im gewöhnlichen Leben, sondern auch in der philosophischen Spekulation ohne jeden Versuch einer Rechtfertigung, und anscheinend, ohne dass die Notwendigkeit einer solchen Rechtfertigung auch nur eingesehen würde, hingenommen werden, einer genauen Prüfung zu unterziehen. Beide sahen auch den Zirkel, der im unkritischen Empirismus steckt.

[1]) Ebendas § 45, Zusatz.
[2]) Ebendas § 60, Zusatz 1.

Hegel sympathisiert nicht nur mit Kants Angriff auf die gewöhnliche Metaphysik mit ihren Beweisen für das Dasein Gottes, soweit die Notwendigkeit einer Kritik in Betracht kommt, sondern bis zu einem gewissen Grade finden auch die Resultate seinen Beifall. Die Verstandeskategorien, die Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" untersucht, sind in ihrer Natur endlich und nicht im Stande, das Absolute und Unendliche zu erreichen. Aber hier selbst gehen sie auseinander; denn während Kant hier nur ein notwendiges Blendwerk des menschlichen Verstandes sah, sah Hegel darin den Keim des eigentlichen Wegs enthalten, eine Kenntnis des Unendlichen zu erreichen.[1]) Die Erfahrung zu denken, heisst, sie umformen und in gewissem Sinne negieren. Sein Haupteinwurf gegen die metaphysischen Beweise für das Dasein Gottes ist, dass diese negative Seite des Prozesses, vom Endlichen zum Unendlichen überzugehen, nicht genügend hervorgehoben ist.

Aber obwohl Hegel, wie Kant, von der Notwendigkeit überzeugt war, die Kategorien einer strengen Untersuchung zu unterwerfen, so war das doch nie sein Hauptziel — diese Funktion der Kritik, die seine Logik ausübt, bildete nur ein Nebenziel zu seinem Hauptzweck, welcher war, den passendsten und geeignetsten Ausdruck für das Absolute zu finden. Wenn wir darum Hegel als gewissermassen nur die Ideen seines Vorgängers entwickelnd und verarbeitend ansehen, so muss die Abhängigkeit, die wir erwarten dürfen, mehr die eines glänzenden Geistes, der von einem andern prägnante Eingebungen erhält, als die eines strengen Anhängers sei, und die Entwicklung mehr dem Geiste entsprechend als dem Buchstaben. Sie trennen sich sogar schon in dem Standpunkt, von dem aus sie die Probleme betrachten, wie wir bereits gesehen haben, und dieses Auseinandergehen war für ihre weiteren Betrachtungen sehr bedeutend. Kant in Bezug auf seinen Ausgangspunkt bleibt fest auf dem Standpunkt dessen, was ich psychologisches Individuum zu nennen wagte — dem Standpunkt der atomistischen Psychologie Humes. Darin enthüllt sich vielleicht die subjektive Tendenz, die die ganze moderne Philosophie seit Descartes charakterisiert hat. Für Hegel ist dieser Standpunkt sekundär und willkürlich, und er bedarf der Kritik ebenso wie die Prinzipien und Kategorien. Er begiebt sich in eine mehr objektive und genau logische Stellung, nachdem er ihre Notwendigkeit in der

[1]) Vgl. Encyk. § 50.

„Phänomenologie“ gezeigt hat, während Kant immer zu derselben Frage als einer Vorbedingung zur Lösung seiner Probleme zurückkommt, „wie ist Objektivität, d. h. Gültigkeit für alle möglich bei Gedankenverbindungen, die in sich selbst rein subjektiv zu sein scheinen?“ Dieses beständige Beharren auf dem Standpunkt des gewissermassen atomistischen Individuums, das für jede Phase von Kants Denken charakteristisch ist, wäre nach Hegel auf das Konto des abstrakten Verstandes zu setzen. Ein ähnliches Auseinandergehen der Meinungen ist auch in der Ethik beider wahrzunehmen, und in der Stellung, die die praktische Vernunft und der Wille in ihren ganzen Systemen einnimmt — das Primat der moralischen Idee bei dem einen, der Intellektualismus mit seiner Neigung zum Pantheismus bei dem andern. Wir können indessen nicht weiter auf solche Betrachtungen eingehen, sondern müssen uns darauf beschränken, den Einfluss zu untersuchen, den diese Verschiedenheit des Ausgangspunktes auf ihre allgemeinen Methoden hatte. Denn es war tatsächlich der Ausgangspunkt, den Kant annahm, der die transscendentale Deduktion der Kategorien ihm so wichtig erscheinen liess, während Hegels mehr universalistische Stellung sie zu einer geringeren Bedeutung herabsetzte. Die „Wissenschaft der Logik“ ist deshalb bis zu einem gewissen Grade eine Erweiterung der transscendentalen Analytik, aber nur eines Teils und auch nur des Teils, dem Kant am wenigsten Nachdenken gewidmet hat, und der in jeder Beziehung ihre am wenigsten befriedigende Seite bildet — die „metaphysische Deduktion“. Kants Hauptbemühen erstreckte sich auf den Beweis, dass der Verstand und seine Kategorien für die Möglichkeit der Erfahrung erforderlich sind, er war so im Stande dem Empirismus zu antworten, während die Methode ihm auch die Waffe in die Hand gab, die er gegen die Metaphysik brauchte. Sein Versuch, zu zeigen, welche Kategorien tätig sind, war nicht so erfolgreich. In dieser Beziehung kann man kaum sagen, dass er überhaupt keine Methode angewendet habe, wenigstens in der angeblichen Deduktion — seine Ableitung derselben aus den Urteilsformen der formalen Logik verdient kaum den Namen methodisch. Aber die wirkliche metaphysische Deduktion der Kategorien, eine Deduktion dazu, die in völliger Übereinstimmung mit dem Geiste der kritischen Anschauungsweise steht, ist nicht hier zu finden, wo sie nominell hingehört, sondern in dem Buch über die „Grundsätze des Verstandes“. Hegels Logik ist ein erweiterter Versuch, durch

reine Vernunft allein eine vollkommene und erschöpfende Tafel der Kategorien zu geben, die nicht nur alle Gedankengrundtypen enthalten, sondern sie auch in einer solchen Form darbieten sollte, dass sie ein organisches System bildeten, mit der Eigenschaft, ihre Beziehungen unter einander und ihre relative Bedeutung und Brauchbarkeit die Wahrheit auszudrücken, klar und bestimmt zu zeigen. Wo wir daher bei Kant einen anscheinenden Mangel an Verbindung und Entwicklung finden, nicht nur unter den Kategorien, sondern auch unter den Hauptabschnitten seiner Philosophie, wo die Sinnlichkeit vom Verstand, dieser von der Vernunft, das theoretische von dem praktischen Vermögen und beide wieder von dem teleologischen Prinzip getrennt sind, sehen wir bei Hegel einen Versuch, das Prinzip der Kontinuität in dieser ganzen Sphäre anzuwenden. Wir finden daher bei dem Letztern mehr Ausarbeitung der Einzelheiten, mehr Systematisierung und ein feineres Gefühl für die Übergänge und auch vielleicht ein umfassenderes Interesse. Damit verbunden ist ein strenger Glaube an die Möglichkeit, wirkliche Wahrheit zu erreichen. Diese beiden Züge sind indessen enger verbunden, als es ein oberflächlicher Blick als wahrscheinlich erscheinen lässt. Für Kant war zwischen dem Phänomenon und Noumenon ein scharfer und für die theoretische Vernunft unüberbrückbarer Abgrund. Obwohl wir in der Kantischen Behandlung der Kategorien verschiedene Spuren der Entwicklung und Wertverschiedenheiten erkennen können, so sind sie alle doch gleich geordnet in dem, was gültige Kenntnis des Ding-an-sich betrifft — theoretisch angewendet, sind sie alle gleicher Massen solch einer transscendenten Verwendung unfähig. Die praktische Vernunft indessen kann mit absoluter Gewissheit das Dasein Gottes, die Freiheit des Willens und die Unsterblichkeit aufstellen, wenn sie diese auch nicht theoretisch beweisen kann. Zwischen diesen beiden Auffassungsweisen ist kein genügender Versuch zur Verbindung — selbst in der „Kritik der Urteilskraft" bleiben die teleologischen Kategorien subjektive (wenn auch notwendige) Betrachtungsweisen — und das Ideal, das den Masstab für das Urteilen über den Fortschritt der Welt bildet, ist moralisch nicht theoretisch. Das „Sollen" bleibt die höchste Wertkategorie in der Kantischen Philosophie. Bei Hegel dagegen finden wir keine unüberbrückbaren Abgründe. Obwohl folglich die niederen Kategorien in der Skala für die Natur des Absoluten unpassend sind, so sind sie doch nicht jedes Werts selbst in dieser Hinsicht

beraubt; sie haben gewissermassen auf sich einen Teil der Gültigkeit der absoluten Idee reflektiert, mit der sie in einer ununterbrochenen Reihe stehen, von der sie schliesslich nur Momente sind. Zwar sind wir in den niedersten Kategorien, Sein u. s. f. der Unwahrheit so nah, als die reine Vernunft nur gehen kann, und vielleicht ist die Charakterisierung des Absoluten eher „gemeint" als ausgedrückt, aber von da an haben wir eine allmähliche Vermehrung der Fähigkeit, mit der die Kategorien das Absolute darstellen. Die Endkategorie in der Skala, die absolute Idee, bildet so das Kriterium, nachdem die andern beurteilt werden können, je nach ihrer Fähigkeit, die Wahrheit zu vertreten. Es ist indessen nicht länger das „Sollen", eine Phase der Kantischen Subjektivität, die er ebenso ungeduldig zurückweist als jede andere — das theoretische Ideal ersetzt das praktische, *τὸ ἀγαθόν* macht Platz dem *νόησις νοήσεως*. So haben für Hegel alle Kategorien theoretischen Wert, die niedrigsten sowohl wie die höchsten, und alle haben Anwendung auf das letzte Wirkliche, obwohl natürlich nicht im selben Grade. Anstatt zu sagen, dass die Kategorien eine Gültigkeit haben in Beziehung auf das Ding-an-sich, würde es richtiger sein, zu sagen, dass er sie wie Kant auf die Welt der Erfahrung beschränkt, jenseits welcher er kein Ding-an-sich erkennt, aber im Vergleich mit seinem Vorgänger ist seine Kategorienskala viel reicher und weiter, und ihre Funktion ist nicht nur, das Gegebene zu verknüpfen, sondern es auch umzudenken und seine wahre Bedeutung zu finden.

Wenn es eine Begründung für die obige Annahme giebt, dass Kant in gewissem Sinn dogmatisch und rationalistisch ist, so ist das doppelt gültig für Hegel. Er mag Recht gehabt haben, den psychologisch-individuellen Ausgangspunkt zurückzuweisen, aber es ist fraglich, ob er nicht in dieser Zurückweisung die notwendigen Grenzen des menschlichen Wissens einschloss. Wie sein Vorgänger, verlangt er eine Kritik, aber nicht, um die Grenzen des menschlichen Wissens überhaupt zu bestimmen — ein solches Unternehmen hielt er für unmöglich und in gewissem Sinne widersprechend, da nämlich Bestimmung der Grenzen voraussetzt, dass wir sie schon überschritten haben[1]) — sondern die Gültigkeit und Grenzen der besondern Kategorien für das Wissen. Anderer-

[1]) Gegen den Einwurf, dass die Behauptung, das Wissen habe Grenzen, voraussetzt, dass wir sie schon überschritten haben, könnte Kant erwidern, dass er sich dagegen genügend verwahrt habe, indem er der Vernunft die Möglichkeit zugebilligt habe, theoretische, moralische und ästhetische Ideale zu bilden.

seits jedoch, wenn diese Gedankenformen und Prinzipien mehr den Charakter von Idealen als von wirklichen Wissensformen haben, wie wir es als möglich gezeigt haben, dann handelte Kant dogmatischer als sein Nachfolger, wenn er ihre Zahl auf die wohlbekannten Zwölf beschränkte. So angesehen, würde die Kategorie von der physischen Ursache in derselben Stellung stehen, wie die des Zwecks — sie würde mehr ein Postulat darstellen als ein Axiom.

Selbst wenn wir zugeben, dass die psychologische Betrachtungsweise sekundär und derivativ ist, so muss anerkannt werden, dass für den an der Philosophie interessierten modernen Geist es ein Leichtes ist, in sie einzudringen. Eine Methode, die sie zu dem Standpunkt als demjenigen, von dem aus sich die Probleme darbieten, erhebt, könnte somit vielleicht den Vorteil haben, in wirklichere und unmittelbarere Berührung mit vielen Fragen zu kommen, als eine solche, die durch Verwerfung dieser Betrachtungsweise es verhindern könnte, die volle Bedeutung der damit verbundenen Probleme zu erkennen. Es muss auch anerkannt werden, dass ihr gemeinsamer Ausgangspunkt Kants Antwort gegen Hume überzeugender gestaltete. Das beständige Sichbeziehen auf die Möglichkeit der Erfahrung war vielleicht weniger in Gefahr der Willkür und künstlichen Anwendung, obwohl er mit notwendigen Grenzen versehen war, als eine Methode, die nur von der reinen Vernunft abhängt. Man muss indessen sagen, dass für Hegel die Dialektik vielleicht wirklich eher ein Rahmen war, um die aus einer ausgedehnten Bekanntschaft mit der Wissenschaft, besonders ihrer historischen Seite, gewonnenen Kategorien zu systematisieren. Es ist auch Tatsache, dass in der „Logik" die Entwicklung mit einem ständigen Blick auf die konkrete Anwendung stattfindet, die den Gedankenformen in der Natur- und Geistesphilosophie zukommt.[1]) Aber mit der Kantischen Methode war immer die Gefahr verbunden, in den bis zu einem grossen Grade vielleicht willkürlichen Abstraktionen des Verstandes stecken zu bleiben und die notwendigen Verbindungen und Übergänge zu übersehen. So sehen wir, dass es nur natürlich war, wenn verschiedene Probleme sich den beiden Philosophen darbieten mussten, obwohl sie beide viel Gemeinsames haben, und dass selbst da, wo ihre Probleme gleich waren, die Methode der Lösung verschieden sein musste.

[1]) Vgl. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie", II, S. 314.

II. Kapitel.

Kants Behandlung der Kategorie der Quantität.

1. Innere Beziehung der Logik zur Analytik.

Im Vergleich zu Hegel scheint einer der Hauptzüge von Kants Darlegung seiner Lehre Verbindungslosigkeit und Mangel an allmählichen Übergang, nicht nur in den Einzelheiten, sondern auch zwischen den Hauptabschnitten zu sein. Dass indessen wenigstens Andeutungen von Verbindung nicht durchaus fehlen, mag das Folgende klar machen. Zunächst wollen wir die Beziehungen betrachten, die zwischen der Ästhetik und der Logik bestehen, die beide beim ersten Blick, wie sie in der „Kritik der reinen Vernunft" sich zeigen, ohne irgendwelche Spur eines notwendigen Übergangs oder inneren Verbindung zu sein scheinen. Dass dies indessen nicht der Fall ist, habe ich angedeutet, aber um die Auslegung, die ich von Kant gegeben habe, zu rechtfertigen und auch wegen der engen Beziehung zwischen Quantität, Zahl und Raum und Zeit (welch beide letztere Kant freilich Quanta nennt),[1]) wird es notwendig sein, die Frage etwas ausführlicher zu behandeln.

Bei Kursorischer Lektüre der Kritik scheint die Ästhetik die Form und die Anzeichen eines mehr oder weniger abgeschlossenen Produkts, und eines bis zu einem gewissen Grade abgerundeten und vollkommenen Ganzen zu zeigen. Soweit die Lehrsätze, die sie enthält, in Betracht kommen, ist sie anscheinend ziemlich bestimmt und abschliessend, ohne irgendwelche Vorbehalte wegen wichtiger Bedingungen und Beiträge, die durch die Analytik geliefert werden müssen. Sie zeigt recht klar, dass Raum und Zeit die notwendigen Bedingungen, die Formen a priori der äusseren und inneren Wahrnehmung, dass alle bestimmten Räume und Zeiten nur Beschränkungen von diesen beiden sind, die in sich selbst unendlich sind. Dass sie Anschauungen, nicht Begriffe sind und

[1]) Vgl. B 438.

keinen Anspruch auf Gültigkeit ausserhalb der Grenzen der Sinneserfahrung machen können, kann keine grosse Schwierigkeit hervorrufen. Und wenn sie die notwendigen Bedingungen sind, ohne die Erfahrung nicht möglich ist, so ist es wohl klar, dass Aussagen über irgendwelche Konstruktionen, die in ihnen gemacht werden, nicht durch etwas widersprochen werden können, das Erfahrung enthält — mit andern Worten die Apriorität und Notwendigkeit der mathematischen Urteile, die von der Erfahrung unabhängig gelten, scheint erwiesen. Gewiss kann man nicht leicht sich klar werden, welche Auslegung man Ausdrücken, wie „a priori", „notwendige Formen und Quellen der Erfahrung," „unabhängig von aller Erfahrung bekannt" u. s. w. geben soll; obwohl es, wenn man der Ästhetik allein vertraut, wahrscheinlich ist, dass sie in einem rein psychologischen Sinne aufgefasst werden. Dieser Anschein von Selbständigkeit sowohl als der hier erwähnte psychologische Charakter ist wahrscheinlich dem historischen Ursprung und Entstehen der Ästhetik aus der Inaugural-Dissertation vom Jahre 1770 zuzuschreiben. Dass der Leser weiter geht, ohne eine innere Notwendigkeit zu sehen, die ihn zum Übergang zur Logik zwingt, kommt wahrscheinlich daher, dass er, da er kein blosses Sinnenwesen ist, unbewusst bereit ist die notwendigen Voraussetzungen einzuführen, Voraussetzungen, die zu der Vollendung der Ästhetiklehren notwendig sind, die aber keineswegs an dem Standpunkt des blossen Sinnenwissens erklärt werden können.

Nach kurzem Verweilen in der Logik wird er aber finden, dass sie Behauptungen enthält, die in merkwürdigem Gegensatz zu vielen stehen, die er gelesen hat, die ihnen sogar schroff widersprechen. In der Ästhetik wird der Raum, (und dasselbe gilt mutatis mutandis von der Zeit), als die Voraussetzung beschrieben, die apriorische Form der äusseren Wahrnehmung, die aller äusserer Erfahrung zu Grunde liegen und ihr vorangehen muss; er ist seinem Wesen nach ein einziger, und als die Voraussetzung der Geometrie muss er auch einfach und gleichartig sein; das Mannigfaltige in ihm entspringt tatsächlich völlig den Beschränkungen dieses einzigen einfachen Raumes, der noch dazu als unendlich gegeben ist. Wenn wir von vielen Räumen sprechen, so verstehen wir darunter nur Teile ein und desselben gleichartigen und einheitlichen Raumes. Das Ganze geht also den Teilen voran.[1])

[1]) Vgl. A 23—25, B § 2.

Aber in der Logik scheinen diese Aussagen nacheinander widerlegt, und ihr Gegenteil mit derselben Bestimmtheit behauptet zu werden. Wir finden jetzt, dass die Vorstellungen von Raum und Zeit „nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Rezeptivität darbietet, erzeugt werden können".[1]) „Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde (wie etwa in der Vorstellung des Raumes), so ist erstlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben notwendig."[2]) So finden wir, dass wir für das Vorstellen von Raum und Zeit die Synthesis der Apprehension, die Synthesis der Reproduktion und die synthetische Einheit der Apperzeption brauchen. „Die reinste Einheit, nämlich die Begriffe a priori (Raum und Zeit), ist nur durch Beziehung der Anschauungen auf sie [die transscendentale Apperzeption] möglich."[3]) Und in dem Schematismus[4]) lesen wir: „Die Zahl ist nichts anderes als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch dass ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauungen erzeuge." Trotz des Charakters der Einfachheit, der ihnen (Raum und Zeit) in der „Ästhetik" zugeschrieben wurde, sind wir daher jetzt nicht überrascht, sie als „zusammengesetzt"[5]) beschrieben zu sehen. Ich habe schon in der Einleitung Gelegenheit gehabt, von der Tatsache zu sprechen, auf die Kant häufig, besonders im System der Grundsätze, aufmerksam macht, dass nämlich Raum und Zeit an sich nicht wahrgenommen werden können.[6]) Alles dies scheint in gleicher Weise die Unendlichkeit von Raum und Zeit als „gegebenen Vorstellungen" abzutun.[7]) Und vielleicht noch widersprechender ist das Resultat der transscendentalen Dialektik, dass ein wirklich unendlicher Raum (und Zeit) nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, sondern immer ein unerreichbares Ideal,

---

[1]) A 100.

[2]) A 99.

[3]) A 107. Vgl. B § 17 und S. 143.

[4]) A 143, B 182. Vgl. B 202.

[5]) B 136, Anmerk.

[6]) Vgl. auch A 429 Anmerk., 431, B 457 Anmerk., 459.

[7]) Vgl. auch A S. 426, B 454 und Anmerk. „Wir können ein unbestimmtes Quantum als ein Ganzes anschauen, wenn es in Grenzen eingeschlossen ist, ohne die Totalität desselben durch Messung, d. i. die successive Synthesis seiner Teile, konstruieren zu dürfen. Denn die Grenzen bestimmen schon die Vollständigkeit, indem sie alles Mehrere abschneiden."

eine unlösbare Aufgabe sein muss. Ähnlich muss die Behauptung, dass die Teile dem Ganzen nicht vorangehen könnten, dasselbe Schicksal erleiden auf Grund der obigen Erwägungen.[1]) Aber sie ist offenbar ausdrücklich abgetan. Denn in den „Axiomen der Anschauung" heisst es: „die Erscheinungen sind insgesamt Grössen und zwar extensive Grössen, weil sie als Anschauungen im Raum oder der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden müssen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt werden. Eine extensive Grösse nenne ich diejenige, in welcher die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht, (und also vor dieser vorhergeht)".[2])

Müssen wir diese anscheinenden Widersprüche als unlöslich ansehen und so die ganze „Kritik" als eine regelrechte Sammlung von Ungereimtheiten betrachten? Denn die Widersprüche bestehen nicht nur zwischen der Ästhetik und der Logik, sondern sie finden auch innerhalb der letzten statt, da Kant häufig die Ergebnisse seiner Untersuchungen über die Apriorität von Raum und Zeit im Laufe seiner „Logik" wiederholt. Die Sache scheint sich mir aber so zu verhalten: Wenn wir Kant psychologisch auffassen und den Ausdrücken „a priori", „vorangehen" und dergleichen immer eine psychologische und zeitliche Bedeutung geben, so kann ich nicht einsehen, welche Hoffnung besteht, diese Widersprüche und offenbaren Unstimmigkeiten los zu werden. Ebenso denke ich nicht, dass es möglich sein wird, zu glauben, diese Probleme und Standpunkte wären rein logisch und wir könnten davon absehen, Ausdrücke wie „vorangehen" manchmal in einem temporalen Sinne zu nehmen. Wenn wir aber Kants Ausgangspunkt als immer psychologisch betrachten und seine Methode als logisch oder epistemologisch, wie ich in der Einleitung angeführt habe, dann lösen sich nicht nur die oben erwähnten Knoten von selbst, sondern wir werden dazu veranlasst, unbedingt die Analytik als notwendig anzusehen, sogar für die Lösung von Problemen, die in der Ästhetik scheinbar erschöpfend behandelt werden. Das Folgende wird mehr oder weniger der Gedankengang sein: Er untersucht in der Ästhetik die Voraussetzungen (in sachlichem und

[1]) Das Verhalten in der „Ästhetik" war: „Diese Teile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile, (daraus seine Zusammensetzung möglich sei), vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden." A 25, B 39.

[2]) B 202—203.

logischem, nicht in zeitlichem Sinne), die im eigentlichen Begriff der äusseren und inneren Wahrnehmung enthalten sind. Er findet, dass diese Raum und Zeit sind — Anschauungen und daher, als die notwendigen Voraussetzungen der Sinneswahrnehmung, Anschauungen a priori. Von jedem Inhalte wird abgesehen, so dass diese Formen a priori, ihrer Natur nach, rein und unendlich sind, (da die Materie, die die Grenzen bestimmt, ausser Acht gelassen ist). Aber die Materie des Wesens oder der Erfahrung kommt verbindungslos zu uns. Unsere Empfindungen sind in ihrem psychischen Ursprung wie die Sonnenstäubchen, und als solche ganz unfähig, uns die Vorstellung von Raum und Zeit zu geben. Wenn sie daher nicht vereinigt und zusammengeschmeisst werden, wird Erfahrung für uns unmöglich. Dann unternimmt Kant hier wieder in der Analytik eine Untersuchung über logische oder immanente Voraussetzungen, d. h. über die Bedingungen, (diesmal von dem vereinigenden Faktor, dem Verstande, her), die die Erfahrung ermöglichen. So ist die Mitwirkung des Verstandes nötig für das wirkliche Bewusstwerden von objektivem Raum und Zeit. Es ist weiter klar, dass der reine Raum und die reine Zeit, die reine Anschauungen und Bedingungen a priori aller Sinneswahrnehmung sind, als solche nicht im wirklichen Bewusstsein des Individuums vorgestellt werden können. Mit andern Worten, obwohl Raum und Zeit logisch a priori sind, sind sie psychologisch a posteriori. Schliesslich ist der unendliche Raum, der in der Dialektik ein Ideal bleibt, nicht die reine Anschauung, sondern die tatsächliche Vorstellung im Bewusstsein durch das unaufhörliche Zusammensetzen der verschiedenen Raumteile, die in der Wahrnehmung oder Einbildung gegeben sind. So sehen wir, dass es nicht nur möglich ist, die scheinbar widersprechenden Behauptungen der Ästhetik und der Logik zu versöhnen, sondern wir finden, dass, um die Lehren der Ästhetik festzulegen, wir zur Logik weiter schreiten müssen; oder mit andern Worten, die Logik ist die Voraussetzung der Ästhetik in ungefähr demselben Sinne wie Raum, Zeit, und die Kategorien die Voraussetzung der Erfahrung sind.

Die Auslegung, die ich von Kant gegeben habe, ist m. E. notwendig, um seine Lehre vor zahllosen Widersprüchen zu bewahren; aber sie stimmt auch zu gleicher Zeit mit dem, was er ausdrücklich sagt, überein. Das Folgende ist eine kurzgefasste Äusserung über seine Meinung in diesem Punkt. „Die Zeit geht zwar als die formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen

vor diesen objektiv vorher; allein subjektiv und in der Wirklichkeit des Bewusstseins ist diese Vorstellung doch nur, so wie jede andere, durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben."[1]) Er war sich auch bewusst, dass in der Ästhetik zu viel der Sinnlichkeit zugeschrieben wurde. „Der Raum, als Gegenstand vorgestellt, (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf), enthält mehr als blosse Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen in eine anschauliche Vorstellung, so dass die Form der Anschauung blos Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung giebt. Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik blos zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, dass sie vor allen Begriffen vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht dem Sinne angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit erst möglich werden, voraussetzt. Denn da durch sie (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt) der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst gegeben werden, so gehört die Einheit dieser Anschauung a priori zum Raume und der Zeit und nicht zum Begriffe des Verstandes."[2])

2. Nachweis einer bestimmten Ordnung unter den Kategorien.

In derselben Weise finden wir, dass die scheinbare Unordnung und Willkür unter den Kategorien bei näherer Prüfung der Ordnung und Vernunft Platz machen. Zu dieser Frage müssen wir unsere Aufmerksamkeit jetzt lenken, um zu sehen, welches eigentlich die Stellung ist, die die Quantität in dem System einnimmt. Auf dem ersten Blick möchte es scheinen, dass es für Kant keine bestimmte Ordnung unter seinen Denkformen giebt; dass sie einfach nebeneinander gereiht sind, ohne jeden Versuch einer nähern Bestimmung ihrer gegenseitigen Beziehungen. Dass dieser Eindruck mehr von Kants Art, seine Lehre darzustellen, herrührt, als von dem wirklichen Gedankengang, das möchte ich jetzt zu beweisen versuchen. Zunächst kann ich darauf aufmerksam machen, dass Kant fast durchweg seine Kategorien in derselben Ordnung aufzählt und, wenn er von ihr abweicht (wie z. B. bei den Para-

[1]) A 452, B 480, Anmerk.
[2]) B 160, Anmerk.

logismen, wo er mit der Substanz anfängt und dann rückwärts schreitet, ohne indessen die gegenseitige innere Anordnung irgend weiter zu verletzen), so macht er ausdrücklich darauf aufmerksam. Wir müssen daher annehmen, dass es für ihn eine bestimmte Ordnung der Kategorien gab, die er für die natürlichste hielt, so dass jedes Abweichen davon eine Erklärung erforderlich zu machen schien. Nicht nur das, sondern er betont ausdrücklich die Tatsache, dass die Kategorientafel „ungemein dienlich oder vielmehr unentbehrlich ist, den Plan zum Ganzen einer Wissenschaft vollständig zu entwerfen", da es ja nicht nur eine vollständige, sondern auch eine systematische Darlegung all der „Elementarbegriffe des Verstandes" ist und ausserdem ihre Ordnung giebt.[1]) Ferner erwähnte er sowohl in der Kritik (B § 11) wie in den Prolegomena (§ 39, Anmerk.), dass viele „artige" Bemerkungen über die Kategorientafel gemacht werden können, und diese Bemerkungen haben fast nur mit ihrer Systematisierung zu tun. Wir wollen jezt unter Beachtung dieser Winke die inneren Beziehungen näher prüfen, die unter den Kategorien bestehen.

Die Isolation, in der die vier Kategoriengruppen zu einander zu stehen scheinen, beruht wohl auf dem Versuch der „metaphysischen Deduktion" aus den Urteilseinteilungen. In den gewöhnlichen Lehrbüchern hat man wenig versucht zu systematisieren und den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Hauptabschnitten zu zeigen. Die Urteile waren zuerst unter Quantität eingeteilt, dann unter Qualität u. s. w., ohne dass ein ernster Versuch gemacht worden wäre, zu zeigen, warum diese Ordnung eingehalten wurde und keine andere.[2]) Wenn wir Kants Kategorien betrachten, so bieten sie uns zunächst diesen selben charakteristischen Mangel an Verbindung untereinander, auch ist es nicht klar, warum sie gerade in dieser Ordnung aufgezählt sind und in keiner andern. Aber diese anscheinende Willkür in der Anordnung zeigt doch bei weiterem Zusehen, dass sie auf sachlichen Gründen beruht. Die Isolation, in der die verschiedenen Kategorien in jeder Gruppe von einander zu stehen scheinen, wird zunächst durch den Hinweis darauf aufgehoben, dass die dritte aus der Kombination der beiden andern entspringt, allerdings nicht so, dass zu diesem Zwecke nicht ein besonderer Akt des Verstandes erforderlich wäre,

---

[1]) Vgl. B 110, § 11.
[2]) Vgl. Hegel, Werke III, S, 42, 43.

da wir das erste und zweite ohne das dritte Glied haben können, wie im Falle der Quantität gezeigt werden wird.[1])

In demselben Paragraphen (§ 11 B) finden wir die Erwähnung einer Unterscheidung, die sich durch die ganze kritische Philosophie zieht, die nämlich in mathematische und dynamische Kategorien, „deren erstere auf Gegenstände der Anschauung (der reinen sowohl als empirischen), die zweite aber auf die Existenz dieser Gegenstände (entweder in Beziehung auf einander oder auf den Verstand) gerichtet sind". Hier haben wir eine natürliche Einteilung der Kategorien mit Bezug (in dem wahren Kantischen Geiste) auf die Verwendung, die sie finden, da sie nicht auf einer künstlichen Ableitung aus einer Urteilstafel der formalen Logik beruht. Das Objekt, auf das die Kategorien angewendet werden, ist entweder das unmittelbar Gegebene oder die Beziehungen zwischen den Erfahrungsgegenständen oder zwischen diesen und dem auffassenden Geiste. Im ersteren Falle ist das Gegebene entweder reine Anschauung (Raum und Zeit), wenn die entsprechende Kategorie extensive Quantität ist, oder es ist die Empfindung selbst, in welchem Falle die Kategorie, die in Betracht kommt, die der intensiven Quantität entsprechende, nämlich Qualität ist. In gleicher Weise haben wir im zweiten Falle die Kategorien der Relation und Modalität. Gleiche Betrachtungen begegnen uns in den einleitenden Bemerkungen zu den Grundsätzen des Verstandes, wo die Aufmerksamkeit auf eine wichtige Unterscheidung zwischen den mathematischen und dynamischen Grundsätzen gerichtet ist, d. h. dass die ersteren mit der Synthesis des Gleichartigen zu tun haben, die letzteren mit der des ungleichartigen Mannigfaltigen.[2])

[1]) B § 11, S. 111.

[2]) Vgl. B 201, Anmerk. „Aller Verbindung (Conjunctio) ist entweder Zusammensetzung (Compositio) oder Verknüpfung (nexus). Die erstere ist die Synthesis des Mannigfaltigen, was nicht notwendig zueinander gehört . . . und dergleichen ist die Synthesis des Gleichartigen in allem, was mathematisch erwogen werden kann, (welche Synthesis wiederum in die der Aggregation und Coalition eingeteilt werden kann, davon die erstere auf extensive die andere auf intensive Grössen gerichtet ist). Die zweite Verbindung (nexus) ist die Synthesis des Mannigfaltigen, sofern es notwendig zueinander gehört . . . mithin auch als ungleichartig, doch a priori verbunden vorgestellt wird, welche Verbindung, weil sie nicht willkürlich ist, ich darum dynamisch nenne, weil sie die Verbindung des Daseins des Mannigfaltigen betrifft, (die wiederum in die physische, der Erscheinungen untereinander, und metaphysische, ihre Verbindung in Erkenntnisvermögen a priori, eingeteilt werden kann)." In dieser Be-

Auf dieser Trennung beruht schliesslich der Unterschied in Bezug auf unmittelbare Gewissheit, der zwischen den mathematischen und den dynamischen Grundsätzen besteht. Quantitätsbegriffe, (die Kategorien der Synthesis des gleichartigen Mannigfaltigen) können allein in der reinen Anschauung konstruiert werden. Deshalb auch besitzen die Grundsätze der mathematischen Anwendung des Verstandes unbedingte Notwendigkeit, während die dynamischen Grundsätze in ihrem Gebrauch diskursiv sind, und wenn auch in ihrer Weise notwendig, sind sie es doch „nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und indirekt"; sie besitzen nicht die unmittelbare Evidenz, die den Andern zukommt. Dieselbe Unterscheidung spielt eine wichtige Rolle in der Antinomienlehre; sie ist die Ursache der Verschiedenheit in den Arten der Lösung, denen zunächst die mathematischen und dann die dynamischen Antinomien jeweils unterworfen sind.[1])

Eine andere Unterscheidung, die Kant zwischen den mathematischen und dynamischen Kategorien macht, besagt, dass „die erste Klasse keine Korrelate hat, die allein in der zweiten Klasse angetroffen werden. Dieser Unterschied muss doch einen Grund in der Natur des Verstandes haben".[2]) Was dieser Grund ist, ist hier (B § 11) nicht angegeben, aber er ist wiederum leicht in der Trennung der Anwendung auf das Gleichartige, respektive das Ungleichartige zu finden. So ist die Unterscheidung derjenigen gleich, die Hegel später zwischen Sein und Wesen macht — und tatsächlich ist die Ähnlichkeit nicht nur formal, sondern sie ist auch in den Kategorien zu finden, die unter jedem Abschnitt behandelt werden. Die weitere Charakteristik, durch die Kant die beiden Klassen der Prinzipien unterscheidet, nämlich als konstitutiv und regulativ, entspricht genau Hegels Beschreibung von Sein

---

merkung ist vielleicht auch die Andeutung enthalten, dass die durch die mathematischen Kategorien vollbrachte Synthesis und die Vergleiche, die dem mathematischen Verfahren zu Grunde liegen, wie Gleichheit, Einerleiheit und Verschiedenheit, Ungleichheit das sind, was Hegel äusserlich nennen würde, d. h. sie fallen innerhalb des vergleichenden Subjekts, gehören aber nicht zu dem „Objekt" des Denkens. Eine Untersuchung der Amphibolienlehre zeigt vielleicht einen ähnlichen Gedankengang; aber in beiden Fällen haben wir es mehr mit Andeutung als mit ausführlicher Lehre zu tun. Vgl. unten, wo über Hegels Stellung zur Mathematik gehandelt wird.

[1]) Vgl. Antinomienlehre. Auch „Kritik der praktischen Vernunft", Rosenkranz, S. 236.

[2]) B 110, § 11. Vgl. Proleg. § 39, Anmerk.

und Wesen, da jenes das Wirkliche in seiner Unmittelbarkeit und dieses in seiner Reflektion und in seinem Vermitteltsein ist. Diese beiden Kategorienklassen unterscheiden sich ferner in der Tatsache, dass, während wir im Falle derjenigen der Relation und Modalität einen Grundsatz für jedes Glied haben, wir für Quantität und Qualität nur einen einzigen für die ganze Gruppe haben. Dies scheint zu beweisen, dass die besondern Momente weniger selbstständig in dem letzteren als im ersteren Falle sind.

Aber das ist nicht die einzige von Kant gegebene Andeutung, bezüglich der Gründe, die er für die Annahme der Kategorienordnung hatte, die mit Quantität anfängt und mit Modalität schliesst. Der Schematismus zeigt uns, dass in Bezug auf die Kompliziertheit ein regelmässiger Fortschritt besteht, wenn wir von der Quantität zu der Qualität u. s. w. weitergehen. Die Kategorie der Quantität und ihr Schema bot Bezug auf die Erzeugung der Zeit selbst, die Qualität auf die Materie in der Zeit, die Relation auf die Ordnung dieser Materie in der Zeit und die Modalität „auf die Zeit selbst als das Correlatum der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehöre".[1]) Ähnlich zeigt eine Prüfung der Verstandesgrundsätze, dass wir ein Aufsteigen haben von den Einfacheren zu den Zusammengesetzteren, und wir finden, dass diese Fortgeschritteneren immer jene Vorangehenden voraussetzen.

Wir finden so in Kant eine gewisse Ordnung, man möchte fast sagen, Entwicklung unter den Kategorien. Doch dürfen wir sie indessen nicht in derselben fortgeschrittenen Form erwarten, als wir sie bei Hegel finden. Bei diesem gehört die Entwicklung zu dem eigentlichen Wesen der logischen Untersuchungen, bei jenem nimmt sie einen sehr untergeordneten Platz ein und man kann kaum sagen, dass sie wesentlich seine Hauptlehren beeinflusst. Bei Hegel wiederum findet die Entwicklung von einer reinen Kategorie zu einer andern statt, und zwar durch die innewohnende Dialektik jedes Begriffs, wenn er in scharfer Trennung von seinem Gegenteil gehalten wird — der Fortschritt ist immanent; während bei Kant die Ordnung fast gänzlich auf das zurück-

[1]) A 145, B 185. Vgl. auch den nächstfolgenden Satz. „Die Schemata sind daher nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung und endlich den Zeitenbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände."

zuführen ist, was Hegel unser äusseres Vergleichen nennen würde, und der Platz irgend einer Kategorie in der Skala nicht durch ihre Berücksichtigung in ihrer Reinheit bestimmt ist, sondern immer mit Bezug auf ihre Funktion als ein notwendiges konstitutives Element in der Erfahrung.

Dieser selbe konkrete Charakter von Kants Denken, dieser beständige Bezug auf die Erfahrung, dieses Zurückweisen des Versuchs, die Kategorie in ihrer Reinheit und um ihrer selbst willen, getrennt von ihrer Funktion als das Mannigfaltige Verknüpfende zu denken, ist fast im Stande zu erklären, warum die Quantität der Qualität vorangeht und nicht wie bei Hegel vice versa. Es ist möglich, dass die metaphysische Deduktion etwas damit zu tun gehabt hat, denn die Quantität wird als die Form des Begriffs angesehen, wie die Qualität als die des Urteils. So müsste Quantität der Qualität natürlich vorangehen. Aber ich glaube, dass auch eine sachliche Erklärung geboten werden kann. Sollen wir die Kategorien in ihrer Reinheit, wie es Hegel tut, betrachten, so können wir zugeben, dass ein Anfang mit der leersten gemacht werden müsste, der elementarsten unter ihnen, dem Seyn, das tatsächlich Nichts ist. Aber eine solche Denkungsweise würde Kants Methode und Zweck fremd sein. Die Kategorien werden nicht auf das untersucht, was für Kant ihre Leere ist, sondern als Funktionen der verknüpfenden Fähigkeit des Verstandes. Und wenn wir sie in diesem Licht betrachten, finden wir, dass das von den Qualitätskategorien ausgefüllte Amt auf einer höhern Stufe steht als das der Quantitätskategorien. In ihrer konkreten Anwendung, in der allein sie für Kant Interesse hatten, trotz der Ähnlichkeit, die seine Kategorien der Realität, Negation und Limitation, in ihren Namen mit den Gedankenformen Hegels aufweisen, entsprechen sie den letzteren doch nicht. Für Kant ist Realität oder Limitation die Kategorie, die objektive Gültigkeit der Schätzung der Intensität oder des Grades jeder zeitfüllenden Erscheinung zuschreibt; sie ist zusammengesetzter als die einfache extensive Quantität, und setzt sie voraus.

3. Die extensive Quantität.

a) Metaphysische Deduktion.

Wir sahen, dass die Kategorientafel von der synthetischen Einheit der Apperzeption abgeleitet werden soll.[1]) Wir wollen darum zunächst diese Seite der Sache betrachten und versuchen, die Beziehung zu finden, in der die Kategorie der Quantität zu ihrem „Vehikel" steht, um ihre Bedeutung für Kant genauer zu bestimmen. Die metaphysische Deduktion trägt, wie wir schon angedeutet haben, das Misslingen von vornherein in sich, da sie die natürliche Ordnung umstösst. Aber wir werden dieses ganze Verfahren einer genauern Kritik unterziehen, so weit wenigstens Quantität in Betracht kommt. Die formale Logik teilte die Urteile unter diesem Gesichtspunkt in Allgemeine, Besondere und Einzelne, obwohl es üblich war — da sowohl das Einzelne als das Allgemeine das Prädikat von dem ganzen Subjekt aussagt, und da sie folglich gleichartig waren, so weit das syllogistische Schliessen in Betracht kommt —, das Einzelne nur als einen besonderen Fall des Allgemeinen zu betrachten. Aus diesen Dreien (da er das Einzelne in seinen Platz neben den beiden andern wieder einsetzt) leitet Kant die drei Kategorien der Quantität, nämlich Einheit, Vielheit und Allheit ab.

Aber es ist schwer zu erkennen, wie diese Teilung der Urteile ihren Anspruch auf eine rein formale Bedeutung aufrecht erhalten kann. Der Charakter der Aussage scheint in allen drei Fällen derselbe zu sein. Wenn wir „sterblich" von „Menschen" aussagen, wie in „Alle Menschen sind sterblich" und in „Einige Menschen sind sterblich", so bleibt sich gleich, was wir aussagen und wie wir es aussagen; das, was sich ändert, ist das Subjekt des Urteils, d. h. der Unterschied zwischen den drei Fällen vollzieht sich nicht in der Art des Urteilens, sondern in dem Subjekt, von dem etwas ausgesagt wird. Aber eine Verschiedenheit in dem Subjekt, obwohl diese in der Quantität besteht, kann kein genügender Grund sein, einen Unterschied in der Art des Urteils zu begründen. Selbst in der Sprache der formalen Logik besteht die Form des Urteils in der Copula oder, genauer gesagt, wird sie darin mehr angedeutet als bestimmt ausgedrückt. Aber hier bleibt der Charakter

[1]) Vgl. B 142. „Welche Prinzipien alle aus dem Grundsatze der transscendentalen Einheit der Apperzeption abgeleitet sind."

der Copula unverändert. Die Verbindung, die zwischen Subjekt und Prädikat besteht, ist in allen drei Fällen dieselbe. Wenn der Unterschied in der Quantität des Subjekts als solcher uns berechtigt, eine Unterscheidung in der Form des Urteils einzuhalten, so ist es schwer einzusehen, warum wir nicht gezwungen sein sollen, zu glauben, dass „50 Menschen sind sterblich", eine verschiedene Art des Urteils ist, als „60 Menschen sind sterblich".

Aber wenn diese Betrachtungen so einfach sind, scheint es schwer, zu begreifen, wie es kommt, dass die übliche Teilung der Urteile nach der Quantität, die wir gerade kritisieren, so lange standhalten konnte. Dass sie es tat, ist nicht formalen, sondern vielmehr methodologischen Rücksichten zuzuschreiben.[1]) Wenn wir die Logik als die Wissenschaft von den Formen des Denkens betrachten, so ist es leicht zu verstehen, wie zwei verschiedene Disziplinen unter demselben Namen zusammengefasst werden konnten, besonders wenn wir die Zweideutigkeit von Ausdrücken wie „Begriff" und „Vorstellung" beachten, worauf wir im Obigen aufmerksam gemacht haben. Denn diese Begriffe können gebraucht werden, um unsere Aufmerksamkeit entweder auf den Gedankeninhalt zu richten oder auf den Denkprozess. Wenn wir sie im Sinne von Gedankeninhalt auslegen, so werden wir eine Logik erhalten, deren Zweck es ist, die Gedankenbestimmungen aufzusuchen und systematisch zu ordnen, die das verschiedene Empfindungsmannigfaltige zusammenhalten, mit andern Worten, sie wird eine Wissenschaft von den Kategorien sein. Und da diese im Allgemeinen am klarsten durch Urteile ausgedrückt werden, so wird sie dazu neigen, hauptsächlich sich der Untersuchung der Natur und der verschiedenen Arten des Urteils zu widmen; sie wird freilich den Begriff, das Urteil und den Schluss nur als verschieden entwickelte Ausdrucksformen der im Grunde einheitlichen Denkfunktion auffassen. Wenn indessen unser Interesse auf den subjektiven Fortgang gerichtet ist, so wird das Denken uns als ein Mittel erscheinen, von einem evidenten oder angenommenen Urteile oder von einem von der Erfahrung gegebenen zu einem anderen zu gelangen, d. i. das Schliessen, als ein Mittel Wissen entweder zu erwerben oder das bereits Erworbene zu analysieren, wird das Zentrum des Systems bilden, an das alle anderen Betrachtungen sich anschliessen werden.

---

[1]) Vgl. Windelband, „Vom System der Kategorien" in der Festschrift für Sigwart. 1900. S. 45.

Die Logik wird dann zur Methodologie. So wird die eine Disziplin die Aufmerksamkeit auf die subjektive Bewegung im Denken richten, die andere auf die objektiven Beziehungen im Inhalt des Denkens.[1]) Beide sind also verschieden. Dennoch basiert Kant seine Kategorientafel auf einer Einteilung der Urteile, die das Wesen beider verwechselt und glaubt, dass er so eine sichere und erschöpfende Klassifikation der Funktionen des das Gegebene verknüpfenden Verstandes erhält.

Es ist nicht schwer zu sehen, welche Bedeutung die Einteilung der Urteile in einzelne, besondere und allgemeine (oder in nur besondere und allgemeine, da das Einzelne entweder wie in der Lehre der Deduktion unter dem Allgemeinen oder in der Lehre der Induktion unter dem Besonderen miteinbegriffen wurde, je nach den Forderungen der Methode) von einem methodologischen Standpunkt aus hatte, obwohl sie formell unberechtigt war. Doch selbst hier ist es vielleicht nicht die Quantität als solche, die wichtig ist, sondern eine Beziehung, die sie ausdrücken soll. Wenn wir das besondere Urteil nehmen, z. B. „einige Menschen sind weiss", und es einer Prüfung unterziehen, finden wir, dass es nicht bedeutet, was es genau genommen seinem Äusseren nach ausdrückt. Entweder ist es auf einer Erfahrung von einzelnen Fällen aufgebaut, und dann ist, obwohl wir die beiden Begriffe „Menschen" und „weiss" benutzen, tatsächlich keine Beziehung zwischen ihnen ausgedrückt. Wir finden, dass gewisse Dinge weiss sind, und wir weisen auf sie hin, indem wir sie Menschen nennen, aber zwischen Menschen als solchen und weiss als solchem ist keine Beziehung von Identität, Substanz und Inhärenz u. s. w. gemeint. Alles, was wir über die beiden Begriffe sagen können, ist, dass sie vielleicht in einer dieser Beziehungen stehen können. Unser Grund für dieses modale Urteil ist der, dass sie beide in der Erfahrung tatsächlich zusammengefunden worden sind. Oder das Urteil beruht auf einer Untersuchung der Begriffe, wobei wir finden, dass das Subjekt solcher Natur ist, dass, wenn es in seine Arten oder Unterarten zerteilt wird, das Prädikat von einer oder mehreren derselben ausgesagt werden muss. Was also wahr ist, ist nicht „Einige S sind P",

[1]) Es ist wahrscheinlich, dass wir Aristoteles als den Begründer beider ansehen müssen; und vielleicht können wir so seine etwas rätselhafte Trennung zwischen dem demonstrativen und dem dialektischen Syllogismus erklären.

sondern „Alle S e sind P“.[1]) Mit andern Worten: wir haben die Behauptung einer notwendigen Verbindung zwischen den beiden Begriffen. In gleicher Weise ist das, was das allgemeine Urteil wirklich bedeutet, insofern es von dem Besonderen verschieden, da es ja wirklich generell und nicht nur eine Sammlung von Begebenheiten ist, die Behauptung nicht eines zufälligen Zusammentreffens zwischen dem Prädikat und allen Gliedern oder (mit einem Fachausdruck) der vollständigen Extension oder dem empirischen Umfang des Subjekts, sondern einer notwendigen Beziehung zwischen dem Inhalt des Subjekts und dem des Prädikats. Nun ist das Ziel der Methodologie einfach das, Regeln aufzustellen, die es uns ermöglichen, unser unvollkommenes Wissen durch ein vollkommeneres zu ersetzen, d. h. uns zu lehren, wie wir vorgehen müssen, um einerseits zu erklären, was in dem schon vorhandenen Wissen eingeschlossen ist und andererseits notwendige Urteile, die in der Form von allgemeinen ausgedrückt werden können, an die Stelle von problematischen und zufälligen, die die Form von besondern haben können, zu setzen. So können wir, wenn auch die gewöhnliche Einteilung der Urteile unter dem Gesichtspunkt der Quantität aus formalen Gründen verworfen werden muss, die wichtige Stellung verstehen, die sie infolge ihrer methodologischen Bedeutung in der nacharistotelischen Logik einnahm.

Nun war der Schlussstein der metaphysischen Deduktion der Kategorien die Identität der Funktion des Verstandes, „welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit giebt, mit derjenigen, die der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit giebt“.[2]) Aber in dem Falle der Quantität wenigstens muss die Deduktion wertlos sein, weil die Einteilung der Urteile in der formalen Logik, in der sie begründet wurde, nicht einer Untersuchung der Urteile als solchen und um ihretwillen, sondern ausserhalb liegenden methodologischen Betrachtungen, die nicht an den Charakter des Urteils selbst herankommen, zu verdanken sind.

---

[1]) Z. B. eine Prüfung in all dem, was im Dreieck enthalten ist, zeigt uns, dass „einige Dreiecke gleichwinklig sind“, d. h. „alle gleichseitigen Dreiecke sind gleichwinklig“.

[2]) A 79, B § 10.

b) Transscendentale und sachliche Deduktion.

Können wir anstatt dieses vergeblichen Versuchs einer Ableitung der Kategorie der Quantität nicht aus einer Prüfung der „Kritik der reinen Vernunft" eine solche bekommen, die mit dem ganzen Geist, in dem die kritische Philosophie zu Stande kam, mehr in Einklang steht? Indem wir die Frage der Ordnung der Kategorien besprachen, deuteten wir schon an, dass dies möglich ist. Unsere Aufgabe wäre also, zu zeigen, wie nach Kant die Quantität eine notwendige Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung und in der Synthesierung des Gegebenen gemäss der synthetischen Einheit der Apperzeption vorausgesetzt ist. Wenn wir, wie gesagt, auf das wirkliche statt auf das scheinbare Motiv achten, das der Einteilung der Kategorien zu Grunde liegt, so finden wir, dass „die Kategorie der Grösse, die Kategorie der Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung überhaupt ist".[1]) Die Möglichkeit und Notwendigkeit dieser Kategorie ist zu beweisen. Aber hier wie an andern Stellen, wo Kant das Wort gebraucht, ist unter Möglichkeit nicht reine Widerspruchslosigkeit gemeint. Bei der Prüfung der Möglichkeit der Mathematik z. B. ist Kant nicht bestrebt zu zeigen, dass diese Wissenschaft ein vollkommen widerspruchsloses System ist, das Ergebnis der Verstandeskonstruktion im Raum und der Zeit — denn als solches könnte es wohl auch wie die Metaphysik, ein eben solches apriorisches System, eine reine Sammlung von Hirngespinsten sein —, sondern dass diese apriorische Wissenschaft für unsere Erfahrung Gültigkeit hat. Ebenso muss er hier die Anwendbarkeit der Quantität auf die Erfahrung beweisen oder mit andern Worten ihre reale Bedeutung bestimmen.[2]) Können wir daher beweisen, dass die Synthesis des

---

[1]) B 162.

[2]) Vgl. B 300. „Wir können keine einzige derselben [der Kategorien] real definieren, d. i. die Möglichkeit ihres Objektes verständlich machen, ohne uns sofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erscheinungen herabzulassen, als auf welche als ihre einzigen Gegenstände sie eingeschränkt sein müssen: weil, wenn man diese Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung, d. h. Beziehung aufs Objekt wegfällt, und man durch kein Beispiel fasslich machen kann, was unter dergleichen Begriffen denn eigentlich für ein Ding gemeint sei. Den Begriff der Grösse überhaupt kann niemand erklären als etwa so, dass sie die Bestimmung eines Dinges sei, dadurch, wievielmal Eines in ihm gesetzt ist, gedacht werden kann. Allein dieses Wievielmal gründet sich auf die successive Wiederholung, mithin auf die Zeit und die Synthesis (des Gleichartigen) in derselben."

Mannigfaltigen gemäss der Kategorie der Quantität eine der Bedingungen (nicht in psychologischem, sondern in logischem und sachlichem Sinne) ist, welche eine objektive Erfahrung für ein Individuum möglich macht, dessen Wissensmaterie zu ihm in der Gestalt aufeinanderfolgender Empfindungseinheiten — wir könnten fast Empfindungsatome sagen — kommt, zwischen deren Inhalten, in ihrem Charakter als Empfindungselementen, gar keine notwendige sachliche Verbindung besteht? Die Ästhetik hat festgestellt, dass Raum und Zeit die notwendige und apriorische Voraussetzung (logisch und formal) aller menschlichen Erfahrung ist; alle Erscheinungen sind ihnen unterworfen. Die Möglichkeit einer objektiven Erfahrung, d. h. einer solchen, die Anspruch auf Gültigkeit für alle Menschen machen kann, setzt infolgedessen die wirkliche Gegenwart im Bewusstsein einer Vorstellung von Raum und Zeit als eine Bedingung voraus, einer Vorstellung, die eine ähnliche Objektivität beanspruchen kann. Könnten nun reiner Raum und reine Zeit selbst Objekte der Wahrnehmung sein, dann könnten unsere Schwierigkeiten leichter gelöst werden, da wir einfach, z. B. die konkreten Raumbilder, die wir nach den Gesetzen der subjektiven Gedankenverbindungen erhielten, mit unserer Vorstellung von dem reinen Raum zu vergleichen brauchten, und deren Übereinstimmung würde, da diese Vorstellung für alle dieselbe ist, uns die objektive Gültigkeit gewährleisten, die wir suchten. Aber leider sind für die Möglichkeit einer solchen bequemen Lösung weder reiner Raum noch reine Zeit, wie wir schon des öftern zu zeigen Gelegenheit hatten, selbst fähig, wahrgenommen zu werden. Sie werden uns nicht gegeben in dem Sinne, dem empirischen Bewusstsein vor aller Erfahrung gegenwärtig zu sein. Die Vorstellungen eines bestimmten Raumes oder einer bestimmten Zeit müssen vielmehr erzeugt werden durch die Synthesis oder Zusammenstellung der verschiedenen unverbundenen konkreten Vorstellungen des Mannigfaltigen, die der Zeit nach primär sind. Aber eine subjektive Synthesis nach den Gesetzen der Association genügt nicht zur objektiven Gültigkeit, wenn sie auch subjektiv notwendig sein mag -- ein Punkt, den Kant nicht untersucht, da er zur Psychologie nicht zur Epistemologie gehört, mit der allein er in der „Kritik“ zu tun hat.[1]) Auf Grund einer

[1]) Wir müssen immer beachten, dass Epistemologie nicht Psychologie der Gegenstand von Kants Untersuchung ist, dass er es folglich hier z. B. nicht mit dem psychischen Ursprung und Entwicklung von Raum- und

solchen subjektiven Verbindung, die durch Gewohnheit oder sonstwie eingeführt sein mag, haben wir kein Recht, für unsere Vorstellung objektive Gültigkeit zu beanspruchen. Die Schwierigkeit erhebt sich fast aus denselben Ursachen, wie die betreffs des Anspruchs der Zeitordnung unserer Vorstellungsinhalte auf objektive Gültigkeit, die ich schon berührt habe (s. o. Einleitung) und die Lösung ist in derselben Weise zu finden. Wir können nur Objektivität für unsere Raum- und Zeitbilder der reinen Anschauung nach beanspruchen, wenn die Synthesis des Mannigfaltigen, so weit sie den Inhalt betrifft, nach einer apriorischen und notwendigen Regel des Verstandes stattfinden kann. Was diese Regel immer sein mag, sie hat es nur mit der Anschauungsseite unserer Vorstellung zu tun, nicht, wie in dem erwähnten Falle, mit der Verbindung und Anordnung der Inhalte im Raum und Zeit. Nun sind Raum und Zeit, die reinen apriorischen Formen der Sinneserfahrung, durchaus gleichartig.[1]) Die Regel, die wir suchen, ist also die, welche die Synthesis des mannigfaltigen Gleichartigen regelt. „Nun aber ist das Bewusstsein des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, sofern dadurch die Vorstellung eines Objekts zuerst möglich wird, der Begriff einer Grösse. . . . Die Erscheinungen sind insgesamt Grössen und zwar extensive Grössen, weil sie als Anschauungen im Raum oder der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden müssen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt werden."[2])

c) Momente der Kategorie der extensiven Quantität.

So sehen wir, dass die (extensive) Quantität, die Kategorie der Synthesis des mannigfaltigen Gleichartigen in den Erscheinungen, eine notwendige Bedingung dafür ist, dass das Subjekt Raum und Zeit ob-

Zeitvorstellungen zu tun hat. Vgl. Windelband, „Geschichte der neueren Philosophie", II, S. 59, 60.

[1]) Selbst wenn dies nicht als eine apriorische Notwendigkeit und als selbstverständlich zugegeben wäre, so könnte man entgegnen, dass der Anspruch auf Objektivität für unsere Weltvorstellungen in Bezug auf ihre „Anschauungsseite" nur durch die Annahme gerechtfertigt werde, dass jeder von seinem Standpunkt aus das gegebene Mannigfaltige, so weit diese Anschauung in Betracht kam, in derselben Weise verknüpfte, mit andern Worten: die Kategorie des Gleichartigen anwendete in der Annahme, dass Raum und Zeit gleichartig seien. Die Gleichartigkeit wäre daher eine notwendige Voraussetzung den Anspruch auf objektive Gültigkeit zu rechtfertigen. Für die Bedeutung dieser Auseinandersetzung siehe unten.

[2]) B 202, 203. Vgl. B 154—156.

jektiv vorstelle, mit denen, wie die Ästhetik gezeigt hat, alle Erfahrung übereinstimmen muss. Wir wollen nun untersuchen, welches die Momente dieser Kategorie sind, und was in ihrer Anwendung enthalten ist. Ihre Funktion ist, wie wir gesehen haben, das mannigfaltige Gleichartige zu verknüpfen, es ist daher darin eingeschlossen, dass die Elemente, die zu objektiver Einheit verbunden werden, als vollkommen gleich angesehen werden; d. h. von jeder Verschiedenheit im Inhalt müssen wir absehen, und nur auf die Ähnlichkeit achten, die zwischen ihnen besteht. Aber wenn das geschieht, so ist es schwer zu verstehen, wie wir unter Beschränkung auf reine Begriffe die Vielheit erhalten können, die auch ein Erfordernis für die Anwendung der Quantität ist. „Es lässt sich gar nicht aus blossen Begriffen einsehen, wie ein Ding mit vielen zusammen einerlei, d. i. eine Grösse sein kann.“ [1]) „Wenn uns ein Gegenstand mehrmals, jedesmal aber mit eben denselben inneren Bestimmungen (qualitas und quantitas) dargestellt wird, so ist derselbe, wenn er als Gegenstand des reinen Verstandes gilt, immer eben derselbe, und nicht viel, sondern nur ein Ding (numerica identitas), ist er aber Erscheinung, so kommt es auf die Vergleichung der Begriffe gar nicht an, sondern so sehr auch in Ansehung derselben alles einerlei sein mag, ist doch die Verschiedenheit der Örter dieser Erscheinungen zu gleicher Zeit ein genügsamer Grund der numerischen Verschiedenheit des Gegenstandes (des Sinnes) selbst. . . . Denn ein Teil des Raumes, ob er zwar einem andern völlig ähnlich und gleich sein mag, ist doch ausser ihm, und eben dadurch ein vom erstern verschiedener Teil, der zu ihm hinzukommt, um einen grössern Raum auszumachen; und dieses muss daher von allem, was in der mancherlei Stellen des Raumes zugleich ist, gelten, so sehr es sich sonst auch ähnlich und gleich sein mag.“ [2]) Wir finden somit hier, wie an vielen andern Stellen der Kritik, dass Kant gegen den rationalistischen Monismus der Leibniz-Wolffschen Schule auf seinem Dualismus der Sinnlichkeit und des Verstandes besteht, als dem einzigen Mittel der Lösung dessen, was für die reine Vernunft als Antinomien oder selbst als Widersprüche erscheinen muss. Der Raum, die reine Form aller äusseren Sinneserfahrung, versieht uns mit den notwendigen Lösungsmitteln.

---

[1]) B 288.

[2]) A 263, 262, B 319, 320. Vgl. B 328.

Aus diesen Betrachtungen werden die drei „Momente" der Kategorie der Quantität klar werden. Zunächst stehen die Elemente oder die zuverknüpfenden gleichen Einheiten. Diese sind indessen nicht allein, sondern es sind viele zusammen, und das giebt uns das zweite Moment. Obwohl es viele sind, so werden sie nicht als verbindungs- und beziehungslos zu einander gedacht, d. h. sie sind nicht als ein blosses Mannigfaltiges gedacht, sondern sie werden zusammengefasst in die Einheit eines geschlossenen Ganzen. Dies entspricht der Dreiteilung unter Quantität bei Kant in Einheit, Vielheit und Totalität. Die Beziehung, die zwischen den Gliedern jeder Trilogie besteht, wird auch klar, indem nämlich die dritte aus der Kombination der beiden andern entsteht, „so ist die Allheit nichts anderes als die Vielheit als Einheit betrachtet".[1]) Aber die Tatsache, dass wir eine Vielheit von Einheiten haben, bedeutet nicht, dass wir sie synthesiert haben in eine Einheit, um so eine Totalität aus ihnen zu machen; das ist weder in der Vorstellung der Einheiten als solchen noch in der ihrer Vielheit der Fall, sondern erfordert einen besonderen Actus des Verstandes.[2]) Sollten wir Hegels Ausdrucksweise benutzen, so würden wir sagen, dass die Wahrheit weder in der blossen Einheit noch in der Vielheit unverbundener Einheiten, sondern in der Totalität besteht, in welcher diese Vielheit als eine Einheit angesehen wird. Dass dies in gewissem Grade auch Kants Meinung entspricht, ist wahrscheinlich. Das absolute Einfache kann nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein.[3]) Und weder im Raum noch in der Zeit, „diesen ursprünglichen Quanta aller unserer Anschauungen,"[4]) kann der geringste Teil wahrgenommen werden; jede Einheit ist selbst eine Vielheit und Allheit geringerer Einheiten. Die Zahl, das Schema reiner Quantität[5]) gehört zur Kategorie der Totalität;[6]) und es

[1]) B § 11, S. 110—110.

[2]) Vgl. B 11. „Man denke aber ja nicht, dass darum die dritte Kategorie ein blos abgeleiteter und kein Stammbegriff des reinen Verstandes sei. Denn die Verbindung des ersten und zweiten um den dritten hervorzubringen, erfordert einen besondern Actus des Verstandes, der nicht mit dem einerlei ist, der beim ersten und zweiten, ausgeübt wird. So ist der Begriff einer Zahl (die zur Kategorie der Allheit gehört) nicht immer möglich, wo die Begriffe der Menge und der Einheit sind (z. B. in der Vorstellung des Unendlichen)."

[3]) Vgl. A 772, B 800.

[4]) A 410, B 438.

[5]) A 142, B 182.

[6]) B 111.

ist in dieser Beziehung klar, dass im Falle der Zahl weder die Einheit als eine reine Einheit, noch eine Vielheit von solchen, sofern sie unverbunden sind, als Ruheplatz für unsern Geist angesehen werden können. Freilich scheinen wir im Falle der Vorstellung des Unendlichen, wie Kant meint, die Gegenwart von Einheit und Vielheit, ohne Totalität zu haben;[1]) das ist aber kein wirkliches Vorstellen oder Wissen, sondern eher die Art eines Irrlichtes. Dieses Zuschreiben eines nur relativen Charakters scheint für die drei Momente der Quantitätskategorie eine starke Stütze aus der Betrachtung der alternativen Titel zu erhalten, die in den „Prolegomena“[2]) als Einheit (das Mass), Vielheit (die Grösse), Allheit (das Ganze) gegeben sind. Hier ist die Einheit nicht länger als etwas bezeichnet, das für sich allein genommen von Bedeutung und Wert ist, sondern sie wird als eine Masseinheit mit bestimmter und ausdrücklicher Beziehung zu dem Ganzen angesehen, in dem es so und so oft Mal enthalten ist, und das so gemessen wird. Ich mache in diesem Zusammenhange darauf aufmerksam, dass, während unter Relation und Modalität jede Kategorie einen Grundsatz bestimmt, im Falle der Quantität — und dasselbe gilt für Quantität — wir nur einen Grundsatz für alle drei Glieder haben. Dies scheint zu beweisen, dass, obwohl im Falle von Relation und Modalität die Tatsache besteht,[3]) dass das dritte Glied aus einer Vereinigung der beiden andern hervorgeht, doch jedes mehr relative Unabhängigkeit hat als die Momente der Kategorie der Quantität. Das steht im Einklang mit einer andern Eigentümlichkeit in Kants Art der Exposition und erklärt, wie es kommt, dass ein Beziehen (z. B. beim Erklären einiger seiner Lehren, wie der von der Unmöglichkeit, dass die Kategorien in sich ausserhalb ihrer Anwendung auf das Gegebene Bedeutung haben) nicht zur Quantität, Qualität, Relation u. s. w., sondern zu der Quantität, Qualität, Substanz, Ursache und Gemeinsamkeit u. s. w. stattfindet.[4])

d) Erklärung einer anscheinenden Anomalie in der metaphysischen Deduktion.

Wir sind jetzt also auch in der Lage, zu erklären, was bei dem ersten Anblick eine Anomalie in seiner metaphysischen De-

---

[1]) B 111.
[2]) § 21.
[3]) B 111.
[4]) Vgl. B 288, 291—293. A 241—243, B 300—302 u. s. w.

duktion zu sein scheint, was auch tatsächlich eine solche wäre, wenn die metaphysische Deduktion den wirklichen Ideengang Kants in dieser Hinsicht darstellte, nämlich, dass wir bei der Einteilung der Urteile in Allgemeine, Besondere und Einzelne nicht, wie man erwarten sollte, Totalität, Vielheit und Einheit, sondern eine Umkehrung dieser Ordnung finden; so entspricht Totalität nicht dem Allgemeinen, sondern dem Einzelnen, und die Einheit nicht dem Einzelnen, sondern dem Allgemeinen. Diese Anordnung von Urteilen und von entsprechenden oder „abgeleiteten" Kategorien erscheint nicht nur in der ersten Ausgabe der „Kritik", sondern auch in der zweiten und in den „Prolegomena".[1]) Sie ist daher nicht einem blossen Versehen oder Zufall zuzuschreiben. Der Unterschied in den Urteilen der Allgemeinheit, Besonderheit und Einheit, so weit blosse Quantität in Betracht kommt, ist ein reiner Unterschied in der Zahl oder Anzahl, und wären die Kategorien auch nur reine Ausdrücke der Zahl oder Anzahl, so könnten wir natürlich erwarten, dass aus dem Allgemeinen Totalität entstehen sollte und Einheit aus dem Einzelnen. Aber die Kategorien der Quantität drücken keine Unterscheidung der Zahl aus, sondern die notwendigen Momente der Gedankenform, nach der wir das mannigfaltige Gleichartige verbinden. Die Zahl ist, wie wir später sehen werden, der Anwendung dieser ganzen Kategorie, deren Momente Einheit, Vielheit und Allheit sind, auf gewisse Bedingungen der Sinneswahrnehmung zu verdanken, und ist daher nicht selbst das reine Gedankenelement. Nun giebt uns das allgemeine Urteil nicht die Totalität als Kategorie, weil das, was es betont, der allgemeine Begriff ist, der die gleichartigen Einheiten ermöglicht oder symbolisiert. Indem das Besondere, nicht die Einheit oder das Allgemeine und Zusammenfassende in dem Begriff betont, sondern die Individuen in ihrer Getrenntheit, auf die aufmerksam zu machen die einzige Aufgabe des Begriffes hier ist, verleiht es dem Elemente der Diskontinuität oder Vielheit Ausdruck. Wir brauchen auch über die Vertretung des einzelnen Urteils durch die Totalität nicht überrascht zu sein, da wir sehen, dass diese selbst eine Einheit nicht ein Mannigfaltiges ist. Eine der Hauptunterscheidungsmerkmale der Totalität ist ihre Bestimmtheit, aber bezüglich der Quantität ist das wirklich allgemeine Urteil vollkommen unbestimmt,

[1]) Vgl. A 70 und 80, B 95 und 106. Proleg. § 21. Ebenso § 39, Anmerk., wo er, obwohl er die Ordnung der Glieder der Qualität (für einen bestimmten Zweck) umstellt, die der Quantität unberührt lässt.

der Umfang des Subjektbegriffs ist von dem formal-logischen Standpunkt aus unendlich. Von den drei Arten des Urteils ist das Einzelne allein quantitativ bestimmt. (Vgl. auch unten die betreffende Stelle über Hegel.)

Die Kategorie der Quantität ist so die Gedankenform der Zusammensetzung des Gleichartigen in dem Gegebenen. Bei näherer Untersuchung zeigt sich, dass sie drei Momente oder unselbständige Elemente enthält, die die bezüglichen Seiten der Gleichartigkeit der Einheiten (die, wie wir sehen werden, Hegels Attraktion, Kontinuität oder Einheit entspricht), ihrer Vielheit (die in Hegel durch Repulsion, Diskretion oder Anzahl vertreten ist) und der Einheit dieser Beiden oder Totalität (bei Hegel Grenze oder Zahl), die alle drei in der Synthesis des Gleichartigen tätig sind. Diese Kategorie wird durch den Nachweis ihrer Notwendigkeit für die Möglichkeit der Erfahrung gerechtfertigt — mit Bezug auf die sie allein Bedeutung hat. Aber ihre Funktion der Ermöglichung der Erfahrung wird wie die jeder anderen Kategorie unbewusst verrichtet, da sie zum Bewusstsein nur in der „kritischen" Prüfung dessen, was in der Erfahrung steckt, kommt. Aber ausserdem hat sie eine bewusste Anwendung, deren objektive Gültigkeit indessen auf der Tatsache beruht, von der wir gerade gesprochen haben, dass sie eine der Voraussetzungen zu der Möglichkeit der Erfahrung ist.

4. Mathematik und Anwendung der Quantität auf Raum und Zeit.

a) Mathematik im Allgemeinen.

Die Mathematik ist die Wissenschaft von der bewussten Anwendung der Quantitätskategorie. „Das reine Bild aller Grössen (quantorum) vor dem äusseren Sinne ist der Raum, aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt die Zeit. Das reine Schema der Grösse (quantitatis) als eines Begriffes des Verstandes ist die Zahl, welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von Einen zu Einem (gleichartigen) zusammenbefasst."[1]) „Aber im Raume eine Anschauung a priori zu bestimmen (Gestalt), die Zeit zu teilen (Dauer) oder blos das Allgemeine der Synthesis von Einem und Demselben in der Zeit und im Raume, und die daraus ent-

[1]) A 141, B 182.

springende Grösse einer Anschauung überhaupt (Zahl) zu erkennen, das ist ein Vernunftgeschäft durch Konstruktion der Begriffe und heisst mathematisch.“ [1]) Wir müssen nun daher Kants Behandlung der Mathematik mit ihren verwandten Begriffen betrachten.

Descartes[2]) hat im Gegensatz zu dem spätern scholastischen Missbrauch des Syllogismus den Unterschied, der zwischen diesem und dem mathematischen Verfahren besteht, gesehen. Es war ihm klar, dass mittelst des reinen Syllogismus wir nie zu neuem Wissen kommen können, sondern nur zu einer Erklärung des schon vorhandenen. Er schlug daher vor, für diese unfruchtbare Methode eine solche zu setzen, die in einer andern Sphäre bereits ihre Fruchtbarkeit bewiesen hatte; er wollte den syllogistischen durch geometrischen Beweis ersetzen. Der Unterschied zwischen diesen beiden Methoden war in Descartes Augen scheinbar der, dass wir in dem letztern für jeden neuen wirklichen Schritt vorwärts, uns an neue (intellektuelle) Anschauung unmittelbar klarer Wahrheit wenden. Diese Andeutung wurde indessen nicht ausgeführt, selbst nicht durch jene seiner Anhänger, die seine Methode des Beweisens „more gemetrico“ bis zum äussersten führten. Es war Kant vorbehalten, das Wesen der Unterscheidung zwischen dem synthetischen Verfahren der Mathematik und dem rein analytischen Charakter des syllogistischen Verfahrens klar zu machen. Wie Descarte sah er ein, dass durch die syllogistische Methode allein neues Wissen nicht erhalten werden konnte, sondern nur eine genauere Erklärung des alten. Urteile sind entweder analytisch oder synthetisch. Im erstern Falle haben wir im Prädikat nur eines der Attribute, das eine Zergliederung des Subjektbegriffs als schon darinsteckend erweist; das Urteil giebt uns daher kein neues Wissen zu dem, das schon vorhanden war, als wir mit dem Subjektbegriff und seiner Bedeutung bekannt wurden. Im synthetischen Urteile dagegen enthält das Prädikat etwas, das keine blosse Zergliederung des Subjekts als darinsteckend erweisen kann. Die Erfahrung ist in den meisten Fällen unsere Rechtfertigung dafür, dass wir dem Subjekte ein ihm fremdes Attribut zuschreiben. Aber es giebt Urteile, die synthetisch sind, und die zu gleicher Zeit Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit beanspruchen, die kein einfaches Sichberufen auf irgend eine Erfahrung rechtfertigen kann, Urteile die

[1]) A 724, B 752.
[2]) Discours de la Methode.

nicht nur in den in unserer Erfahrung vorgekommenen und beachteten Fällen Anspruch auf Gültigkeit erheben, sondern auch in Fällen, die nicht beachtet werden können, da sie in der Zukunft wie in der Vergangenheit vorkommen. Dies sind Urteile für die nicht nur keine Ausnahmen vorgekommen sind, sondern für die keine Ausnahme vorkommen kann. Zu ihnen gehören u. a. die mathematischen Urteile.

Die Mathematik macht also, so weit die Art des Fortschreitens in Betracht kommt, vom Syllogismus vollen Gebrauch. Aber trotzdem leitet die Mathematik doch nicht von ihm ihre Fruchtbarkeit und das, was sie charakteristisch von den andern deduktiven Disziplinen trennt, ab. Der Fortschritt in der Mathematik und die Notwendigkeit und Apriorität der mathematischen Sätze beruht darauf, dass wir bei jedem neuen Schritt von neuem uns an die Sinnesanschauung wenden, allerdings nicht an die empirische Anschauung, denn diese könnte uns nicht mit allgemeinen und notwendigen Urteilen versehen, sondern an die reinen Anschauungen und apriorischen Formen von Raum und Zeit. Während so die blosse Zergliederung eines Begriffes uns nicht zu neuem Wissen führen kann, „so gelangt die Mathematik durch eine Kette von Schlüssen, immer von der Anschauung geleitet, zur völlig einleuchtenden und zugleich allgemeinen Auflösung der Frage".[1])

Die Gründlichkeit der Mathematik beruht auf dem eigentlichen Charakter „ihrer Definitionen, Axiomen und Demonstrationen".[2]) Bei der Beschäftigung mit empirischen Begriffen könnten wir wohl zufrieden sein, wenn wir als das Ergebnis langer und mühevoller Untersuchung in einigen Fällen das Glück haben, auch nur einigermassen befriedigende Definitionen aufstellen zu können. Wir müssen uns aber häufiger mit einigen charakteristischen Merkmalen begnügen, die unserem Zwecke, unsere Begriffe mehr oder weniger scharf von andern zu trennen, dienen können. Philosophisches und empirisches Wissen sollte zufrieden sein, wenn es anstatt mit Definitionen zu beginnen, damit enden kann. Selbst solche apriorische Begriffe wie Substanz, Ursache, Recht, Billigkeit u. s. f. sind einer wirklichen Definition genau genommen, nicht fähig. Die Adäquatheit des Begriffes mit dem Gedankenbestand kann angenommen, aber nicht apodiktisch bewiesen werden.[3]) Die einzigen Be-

[1]) A 716, B 744. Vgl. A 718, 719, B 746, 747.
[2]) A 728, B 754.
[3]) Vgl. A 729, B 757.

griffe, die wirklich genauer Definition fähig sind, sind jene, die wir selbst willkürlich zusammenstellen. Wir können in diesem Falle sicher sein, dass der Begriff nichts mehr enthält, als das was wir bemerken, denn was in ihm ist, haben wir ja selbst hineingebracht. Aber in den meisten Fällen sind solche Begriffe blosse Hirngespinste, die auf Wirklichkeit keinen Anspruch machen können. Die Eigentümlichkeit der mathematischen Definitionen aber ist, dass sie, obwohl sie in dem Sinne willkürlich, den wir gerade erwähnt haben, und somit geeignet sind, mit absoluter Genauigkeit bekannt zu sein, in der reinen Anschauung doch sich konstruieren lassen, d. h. wir sind im Stande die korrespondierende Anschauung a priori darzustellen. Der Vorteil, den daher die mathematischen Begriffe vor allen andern in Bezug auf Definition bieten, ist der, dass sie, wenn sie auch das Ergebnis einer willkürlichen Synthesis sind, doch in der Anschauung konstruiert werden können. Die Definition ist genau bekannt und zugleich seinem Objekt adäquat, weil dieses von ihr abhängt, nicht umgekehrt.[1]) Nicht jeder apriorische Begriff ist indessen so im Stande, in der reinen Anschauung (nämlich im Raum und der Zeit, diesen beiden ursprünglichen Quanta aller unserer Anschauung) konstruiert zu werden, sondern nur quantitative. „Also diejenigen, welche Philosophie von Mathematik dadurch zu unterscheiden vermeinten, dass sie von jener sagten, sie habe blos die Qualität, diese aber nur die Quantität zum Objekte, haben die Wirkung für die Ursache genommen. Die Form der mathematischen Erkenntnis ist lediglich die Ursache, dass diese auf Quanta gehen kann. Denn nur der Begriff von Grössen lässt sich konstruieren, d. h. a priori in der Anschauung darlegen, Qualitäten aber lassen sich in keiner andern als empirischer Anschauung darstellen."[2]) Die Beziehung auf die reine Anschauung giebt die Möglichkeit mathematischer Axiome, d. h. von Urteilen, die unmittelbar evident, notwendig und a priori sind, da sie in keiner Weise von der Anzahl von Malen abhängen, die sie als in der Erfahrung erweislich gezeigt hätten, und doch zu gleicher Zeit synthetisch, da sie nämlich nicht der analytischen Zergliederung des Subjektbegriffs zu verdanken sind. In Sätzen wie $7 + 5 = 12$ und eine Gerade ist die kürzeste Entfernung zwischen zwei Punkten, enthält das

---

[1]) A 729, B 757.
[2]) A 714, B 742.

Prädikat etwas neues, das nicht in dem Subjekt enthalten ist, und doch machen sie Anspruch auf Notwendigkeit und Allgemeinheit, die keine Erfahrung bestätigen kann. Aber wir wollen sie in der reinen Anschauung konstruieren und ihre Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit wird sofort klar. Wir haben schon gesehen, dass dasselbe Sichwenden an die Anschauung für jedes neue Wissen die Art der Demonstration der Mathematik wesentlich charakterisiert.

b) Realität der Mathematik.

Die Mathematik als ein a priori und mit sich selbst übereinstimmendes System ist somit erklärt. Aber sofort muss die Frage auftauchen, woher kommt ihre objektive Gültigkeit? Ihr Anspruch ein widerspruchsloses System zu sein verursacht keine besondere Schwierigkeit; geeignete Vorsicht in unserm Vorgehen wird das gewährleisten. Dass sie nicht darin besteht, die immerselben Gedanken in allen möglichen Permutationen zu behandeln, sondern dass sie immer neues Material hat, das wird durch das beständige Sichwenden an die Anschauung genügend garantiert. Aber all dies zugegeben wird sich doch die Frage ergeben, wie können wir für diese Wissenschaft objektive Gültigkeit beanspruchen, eine Wissenschaft die von willkürlichen Definitionen und Konstruktionen ausgeht, ihre Axiome und den Fortschritt in ihrer Demonstration nicht durch ein Sichwenden an die Erfahrung, sondern an etwas, das selbst nur eine apriorische Form des Geistes ist? Wenn wir nicht eine genügende Antwort hierfür finden können, kann uns die blosse Widerspruchslosigkeit der Mathematik nicht viel Befriedigung gewähren, da Niemand unsere Fähigkeit, soviele widerspruchslose Systeme zu errichten, wie wir wollen, die indessen auf nichts weiter Anspruch machen können, als Hirngespinste zu sein, bezweifeln kann. Wäre die Widerspruchslosigkeit ein genügender Beweis, so wäre ja selbst die Metaphysik des Übersinnlichen sehr leicht möglich. Wenn Kant daher die Bedingungen für die Möglichkeit der Mathematik untersucht, so ist es ihm nicht darum zu tun, dass diese als ein blosses widerspruchsloses System aufgestellt werden kann — das würde ihm kaum des Beweisens wert oder auch nur notwendig gewesen sein. Er wünscht zu beweisen, dass das System der Mathematik, wenn es so ist, wie wir es beschrieben haben, auf Konstruktionen in den reinen Anschauungen beruhend, gemäss der Quantitätskategorie,

für unsere gewöhnliche Erfahrungswelt gültig ist.[1]) Er denkt, dass er das in hohem Grade vollbracht hat, wenn er gezeigt hat, dass Raum und Zeit die apriorischen Formen aller Sinneswahrnehmungen sind, der äusseren wie der inneren, und darum aller Erfahrung. Infolgedessen muss jedes Urteil, das für die Konstruktion in diesen apriorischen Formen gültig ist, gleichfalls für alle menschliche Erfahrung gültig sein, und kann von ihr nicht geleugnet werden.

Die Ästhetik giebt nur eine der Bedingungen, die Mathematik möglich machen. Es ist klar, dass der Verstand auch nötig ist, da die Konstruktionen in der Anschauung, mit denen wir zu tun haben, nach Begriffen stattfinden.[2]) Aber selbst abgesehen davon, wie es bei der Behandlung der Beziehung der Ästhetik und der Logik klar gemacht worden ist, ist die Tätigkeit des Verstandes für die wirkliche objektive Darstellung von Raum und Zeit im empirischen Bewusstsein notwendig. Mathematische Axiome und Methoden der Definitionen und Demonstrationen sind gültig, weil die Prinzipien, auf den sie beruhen, zugleich die Prinzipien sind, die für die Erklärung der Möglichkeit unserer gewöhnlichen sogenannten Sinneserfahrung notwendig sind. Wir haben schon gesehen, wie eine Betrachtung der logischen Voraussetzungen der aktuellen empirischen Darstellung von objektivem Raum und Zeit in einem Bewusstsein, dessen Erkenntnismaterie nach Kants Annahme, der dabei Humes Sensationspsychologie folgte, in der halbatomischen Weise zu ihm kommt, uns zu einer Niederlegung des Grundsatzes führte, dass „alle Anschauungen extensive Quantitäten sind". „Dieser Grundsatz ist es allein, welche die reine Mathematik in ihrer ganzen Präzision

---

[1]) Vgl. B 147. A 156, B 195. A 159—160, B 199. A 223—224, B 271. A 159—166, B 299. Auch A 157, B 196. „Ob wir daher gleich vom Raume überhaupt, oder den Gestalten, welche die produktive Einbildungskraft in ihm verzeichnet, so vieles a priori in synthetischen Urteilen erkennen, so dass wir wirklich hierzu gar keiner Erfahrung bedürfen; so würde doch dieses Erkenntnis gar nichts, sondern die Beschäftigung mit einem blossen Hirngespinst sein, wäre der Raum nicht als Bedingung der Erscheinungen, welche den Stoff zu äusseren Erfahrung ausmachen, anzusehen; daher sich jene reine synthetische Urteile, obzwar nur mittelbar, auf mögliche Erfahrung, oder vielmehr auf dieser ihre Möglichkeit selbst beziehen, und darauf allein die objektive Gültigkeit ihrer Synthesis gründen." Vgl. auch Proleg. § 13, Anmerk. 1.

[2]) Vgl. u. a. Proleg. § 20, letzter Absatz.

auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar macht. . . . Die Synthesis der Räume und Zeiten, als der wesentlichen Formen aller Anschauung ist das, was zugleich die Apprehension der Erscheinung, mithin jede äussere Erfahrung, folglich auch alle Erkenntnis der Gegenstände derselben möglich macht, und was die Mathematik in reinem Gebrauch von jener beweist, das gilt auch notwendig von dieser.“ [1])

c) Geometrie.

Wenden wir uns nun zu den besonderen mathematischen Disziplinen, von denen Kant handelt — und sie sind an Zahl sehr beschränkt — und betrachten wir zunächst den Fall der Geometrie. Während diese zusammen mit den andern Zweigen der Mathematik, nur weil sie mit dem Grundsatz des Widerspruchs in Einklang stand, als aus ihm abgeleitet angesehen wird, könnte sich für ihre Gültigkeit keine ernstliche Schwierigkeit erheben. Aber unmittelbar nachdem ihre eigentliche Natur erkannt wurde, erhob sich natürlich die Notwendigkeit einer Rechtfertigung. Diese Notwendigkeit glaubt Kant selbst durch seine Lehre von der Apriorität einerseits des Raumes, als der notwendigen Form aller äusseren Sinneswahrnehmung, und andererseits der Kategorie des Synthesis des Gleichartigen, nämlich der Quantität, der gemäss Konstruktionen in Raum und Zeit gemacht worden sind, befriedigt zu haben. „Die empirische Anschauung ist nur durch die reine (des Raumes und der Zeit) möglich; was also die Geometrie von dieser sagt, gilt auch ohne Widerrede von jener, und die Ausflüchte, als wenn Gegenstände der Sinne nicht den Regeln der Konstruktion im Raum gemäss sein dürfen, müssen wegfallen.“ [2]) „Die Vorstellung eines bestimmten Raumes ist möglich nur durch die Zusammensetzung des Gleichartigen und das Bewusstsein der synthetischen Einheit dieses Mannigfaltigen“,[3]) so dass die Wahrnehmung eines Gegenstandes des äusseren Sinnes nur durch die synthetische Tätigkeit der Kategorie der Quantität gerechtfertigt werden kann. „Auf diese successive Synthesis der produktiven Einbildungskraft (von Raumteilen zu Raumteilen), in der Erzeugung der Gestalten, gründet sich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit ihren Axiomen, welche die Bedingungen der sinnlichen Anschauung a priori aus-

[1]) A 165, B 206.
[2]) A 165, B 206.
[3]) B 202.

drücken, unter denen allein das Schema eines reinen Begriffs der äusseren Erscheinung zu Stande kommen kann."[1])

Nichteuklidische Geometrie.

Seit Kants Zeit soll die Entwicklung der sogenannten nichteuklidischen Geometrie die Unzulänglichkeit dieser Beweisführung gezeigt haben, ebenso wie die Unmöglichkeit eines Beweises von der Notwendigkeit der gewöhnlichen Geometrie. Die euklidische Geometrie arbeitet immer unter gewissen Annahmen, die stets jedem Versuch, sie zu beweisen, widerstanden. Sie ist z. B. genötigt gewesen, entweder anzunehmen, dass die Winkel des Dreieckes zusammen gleich zwei Rechten seien oder dass durch denselben Punkt zu einer gegebenen Graden nur eine einzige Parallele gezogen werden kann. Nun hat es sich indessen gezeigt, dass wir verschiedene durchaus widerspruchslose Systeme entwickeln können, die auf Annahmen beruhen, die denen der gewöhnlichen Geometrie direkt widersprechen. So können wir den Raum uns denken, als ob er anstatt gleichartig zu sein, mit einem konstanten „Krümmungsmass" versehen sei, als ob er vier Dimensionen statt dreier besitze, als ob er so beschaffen sei, dass wird urch einen einzigen Punkt eine beliebige Anzahl Parallele zu einer gegebenen Linie ziehen können u. s. f. Wir finden weiter,

---

[1]) A 163, B 204. Vgl. A 223—224, B 271. „Es hat zwar den Anschein, als wenn die Möglichkeit eines Triangels aus seinem Begriffe an sich selbst könne erkannt werden (von der Erfahrung ist er gewiss unabhängig); denn in der Tat können wir ihm gänzlich a priori einen Gegenstand geben, d. h. ihn konstruieren. Weil dieses aber nur die Form von einem Gegenstand ist, so würde er doch immer nur ein Produkt der Einbildung bleiben, von dessen Gegenstand die Möglichkeit noch zweifelhaft bliebe, als wozu noch etwas mehr erfordert wird, nämlich dass eine solche Figur unter lauter Bedingungen, auf denen alle Gegenstände der Erfahrung beruhen, gedacht sei. Dass nun der Raum eine formale Bedingung a priori von äusseren Erfahrungen ist, dass eben dieselbe bildende Synthesis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel konstruieren, mit derjenigen gänzlich einerlei sei, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen: das ist es allein, was mit diesem Begriffe die Vorstellung von der Möglichkeit eines solchen Dinges verknüpft. Und so ist die Möglichkeit kontinuierlicher Grössen, ja sogar der Grössen überhaupt, weil die Begriffe davon insgesamt synthetisch sind, niemals aus den Begriffen selbst, sondern aus ihnen als formalen Bedingungen der Bestimmung der Gegenstände in der Erfahrung überhaupt allererst klar."

dass diese Annahmen uns zu keinem inneren Widerspruch führen.

Welche Wirkung hat dies alles auf die Kantische Lehre von der notwendigen Wahrheit der geometrischen Axiome und Urteile? Haben wir hier nicht eine klare Widerlegung? Doch glaube ich, dass Kant nicht schwer eine genügende Antwort finden würde. Er ist durch seine Lehre keineswegs gezwungen, die Möglichkeit der Aufstellung vollkommen widerspruchsloser Systeme zu leugnen, die auf Annahmen beruhen, die denen der gewöhnlichen Geometrie widersprechen. Aber sie haben für unsere Erfahrung keine Gültigkeit. Es liegt kein Widerspruch in der Annahme, dass mehr als eine Parallele durch irgend einen Punkt zu einer gegebenen Geraden gezogen werden kann, aber wir können uns davon keine Anschauung machen; ein solcher Begriff kann nicht konstruiert werden. Ähnlicher Weise ist es möglich, Wesen sich zu denken, die zu der Wahrnehmung eines Raumes in nur zwei Dimensionen im Stande sind, Wesen, die auf einer Sphäre leben, und für die folglich die Formeln der gewöhnlichen ebenen Geometrie keine Gültigkeit in ihrem täglichen Leben haben könnten, während jene der sphärischen Geometrie, auf einen Raum von zwei Dimensionen angewandt, in Kraft treten würden. Aber wieder kommt die Antwort vom Kantischen Standpunkt aus; solch eine Phantasie birgt freilich keinen inneren Widerspruch, aber unsere Anschauung ist dann nicht von solchem Charakter, und damit allein haben wir zu tun. Wie schon erwähnt, wollte Kant nicht so sehr die Möglichkeit eines Systems von Gründen und Folgen ohne innere Widersprüche beweisen, als die Gültigkeit eines a priori konstruierten Systems für unsere Erfahrung. Nun kann von allen erwähnten Systemen das von Euklid allein Anspruch auf eine solche Gültigkeit erheben, weil „der Raum, wie ihm sich der Geometer denkt, ganz genau die Form der sinnlichen Anschauung ist, die wir uns a priori in uns finden und die den Grund der Möglichkeit aller äusseren Erscheinungen (ihrer Form nach) enthält".[1]) Wir finden daher, dass „Erscheinungen notwendig und auf das präziseste mit den Sätzen des Geometers, die aus keinem erdichteten Begriff, sondern aus der subjektiven Grundlage aller äusseren Erscheinungen, nämlich der Sinnlichkeit selbst, zieht, zusammenstimmen müssen."[2])

[1]) Proleg. § 13, Anmerk. 1.

[2]) Ebendas.

Aber obwohl es mir scheint, dass die positiven Ergebnisse der nichteuklidischen Geometrie zum Angriff gegen die Kantische Lehre nicht benutzt werden können, solange diese nicht zeigen kann, dass ihre Begriffe in der Anschauung konstruiert werden können — und bis jetzt hat sie das nicht getan —, so kann man doch die Einwürfe von einem rein skeptischen Standpunkt aus nicht so leicht beseitigen. Man mag Kant zugeben, dass der Raum eine notwendige Bedingung aller äusseren Sinneswahrnehmung ist. Aber daraus folgt nicht unmittelbar, und ist auch an sich nicht unmittelbar klar, dass dieser Raum, der so eine notwendige Bedingung aller äusseren Wahrnehmung, der tatsächlich äussere Wahrnehmung selbst in ihrem allgemeinsten Sinne ist, mit dem Raum identisch ist, der der bewusst geschaute Gegenstand des Geometers ist. Der Raum, mit dem der Geometer zu tun hat, ist, so weit er ein Gegenstand des empirischen Bewusstseins ist, das Ergebnis eines Abstrahierens.[1]) Er ist nicht der wirklich gegebene Raum der gewöhnlichen Erfahrung, der sozusagen mit einem Mannigfaltigen von heterogenen Gegenständen angefüllt ist. Da dem so ist, erhebt sich naturgemäss die Frage, wie das ja bei jedem Produkt des abstrahierenden Vermögens sein muss, wie weit er den Anspruch darauf machen kann, das Ursprüngliche, von dem er abgeleitet wurde, zu vertreten; wie weit die Möglichkeit des Irrtums ausgeschlossen ist. Kann nicht dieser einfache und gleichartige Raum von drei Dimensionen, mit dem sich die Geometrie beschäftigt, zu einem gewissen Grad das Ergebnis eines Idealisationsprozesses sein, bei dem bestimmte Züge, z. B. der der Gleichartigkeit, stärker als in unserer tatsächlichen Erfahrung betont wird — und kann nicht diese Übertreibung oder Idealisation den Axiomen und Beweisen der Geometrie einen postulatorischen Charakter geben, der mit der Apodicität und Notwendigkeit, die Kant ihnen zuschreibt, nicht ganz übereinstimmt?

Nur eine Art, aus der Schwierigkeit im Einklang mit dem Geist der Kantischen Philosophie herauszukommen, scheint mir übrig zu bleiben. Wir sahen oben, dass die reale Zeitordnung der Empfindungsinhalte, die alle nach einander wahrgenommen werden, objektiv nur bestimmt werden kann, wenn unsere Erfahrung kein blosser Haufe von Sinneseindrücken bildet, sondern ein organisches Ganze ist, bei dem die Stelle der Teile nach

[1]) B 43.

gewissen apriorischen Regeln und Grundsätzen bestimmt wird — nämlich jenen, die mit der Kategorie der Ursache und Wirkung verbunden sind. So kann man auch im vorliegenden Falle sagen, dass wir für unsere Raumvorstellungen nur in soweit objektive Gültigkeit beanspruchen können, als die Synthesis der verschiedenen Teile, aus denen sie gebildet worden sind, gemäss der Kategorie der Quantität stattgefunden hat, d. h. der Kategorie der Synthesis des mannigfaltig Gleichartigen.[1])

Aber in so weit wir die Zulässigkeit von Kants metaphysischer Deduktion seiner Kategorien verwerfen und sie durch einen Versuch ersetzen, die Gedankenformen mit Hülfe einer Untersuchung der Bedingungen zu finden, die für die Möglichkeit der Erfahrung notwendig sind, so scheint noch ein Einwurf gegen die Zulänglichkeit dieser Verfahrungsweise, sowohl im Falle der Quantität wie der Kausalität übrig zu bleiben. Selbst wenn wir zugeben, dass unsere Erfahrung, insofern sie auf Objektivität Anspruch macht, nur unter der Voraussetzung möglich ist, dass gewisse Formen des Verstandes darin stecken, so scheint, wenn man beachtet, dass in der Errichtung des wirklichen Gebäudes der Erfahrung ihr Werk unbemerkt und bewusstlos getan wird, der Zweifel daran berechtigt zu sein, ob wir sie zu genauer und bewusster Formulierung bringen können. Ist es nicht wahrscheinlicher, dass das, was ich die wirklich tätigen Kategorien nennen kann, anthropomorphischern Charakters ist, als die gewissermassen künstlich gereinigten Grundsätze, die die

[1]) Vgl. B 202 ff., auch Proleg. § 20. „Zergliedert man alle seine synthetische Urteile, sofern sie objektiv gelten, so findet man, dass sie niemals aus blossen Anschauungen bestehen, die blos, wie man gemeiniglich dafür hält, durch Vergleichung in einem Urteile verknüpft worden, sondern dass sie unmöglich sein würden, wäre nicht über die von der Anschauung abgezogene Begriffe noch ein reiner Verstandesbegriff hinzugekommen, unter dem jene Begriffe subsumiert und so allererst in einem objektiv gültigen Urteile verknüpft worden. Selbst die Urteile der reinen Mathematik in ihren einfachsten Axiomen sind von dieser Bedingung nicht ausgenommen. Der Grundsatz: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, setzt voraus, dass die Linie unter den Begriff der Grösse subsumiert werde, welcher gewiss keine blosse Anschauung ist, sondern lediglich im Verstand seinen Sitz hat und dazu dient, die Anschauung (der Linie) in Absicht auf die Urteile, die von ihr gefällt werden mögen, in Ansehung der Quantität derselben, nämlich der Vielheit zu bestimmen, indem unter ihnen verstanden wird, dass in einer gegebenen Anschauung vieles Gleichartige enthalten sei.“ Vgl. oben S. 56, Anmerk.

wissenschaftliche Postulate sind? So weit wir versuchen, den Formen des Verstandes bewusste Formulation zu geben, die bei der Herstellung unbewusst mitgewirkt haben, wie weit können wir da sicher sein, dass die beiden Reihen sich wirklich genau entsprechen? Eine gewisse und wahrscheinlich grosse Übereinstimmung wird freilich vorhanden sein, und ihr vielleicht verdanken wir die Tatsache, dass die gewöhnliche Geometrie sich in Bezug auf die Erfahrung als die Zweckmässigste erwiesen hat. Aber dies ist keine absolute Garantie für vollständige Identität. Auch scheint es nicht durchaus ausgeschlossen zu sein, dass die verknüpfenden Funktionen, die bei der Schaffung der Erfahrung tätig sind, selbst ruhig und langsam, aber nichtsdestoweniger sicher, einem Prozess des Wechsels und der Entwicklung unterworfen sind.

Diese Möglichkeit scheint mir nicht a priori ausgeschlossen. Die Weigerung, sie in Betracht zu ziehen, bildet das Dogmatische in der theoretischen Philosophie Kants. Sie entstand wahrscheinlich aus seinem festen Glauben an die reale Gültigkeit und Apodicität der Mathematik und der Newtonschen Naturphilosophie. All dem könnte Kant erwidern, dass er nicht eine Frage des de facto, sondern des de jure untersuche. Er wollte nicht sehen, welche Formen tatsächlich in der Erfahrung vorhanden sind, sondern welche Formen wir als darinsteckend annehmen müssen, so weit wir ihren Anspruch auf Gültigkeit als berechtigt ansehen können, und nach seiner Meinung könnten wir nur so weit für sie Objektivität beanspruchen, als wir die Erfahrung als nach den Kategorien der Quantität und Ursache u. s. w. zusammengesetzt ansehen. Dem Einwurf, die Entwicklung des Wissens betreffend, könnte er erwidern, dass sie nicht auf Seite der Formen stattfinde, da ja Vernunft ein vollkommenes System sei, sondern in dem immer vollkommener werdenden Systematisieren des nie zu erschöpfenden Gegebenen gemäss diesen Formen. Die Entwicklung ist nicht der Anwendung irgendwelcher neuer Kategorie zu verdanken, sondern der Tatsache, dass die immer grösser werdende Materie des Wissens neue Kombinationen notwendig macht, und oft notwendigerweise zur Modifikation der alten führt, manchmal sogar zu ihrer völligen Verwerfung.

d) Messbarkeit des Raumes.

In Verbindung mit der Frage der Möglichkeit der Geometrie steht die der Messbarkeit des Raumes. Beide setzen voraus, dass zwei oder mehrere Linien, Flächen, Volumen, Winkel u. s. w. mit einander verglichen, und als gleich oder ungleich, und im letzten Fall grösser oder kleiner, bezeichnet werden können. Also jedes Messen besteht in dem Vergleichen eines Quantums (der Masseinheit) mit einem andern, um zu sehen, wie oft es in ihm enthalten ist.[1]) Es ist klar, dass die Masseinheit und die zu messende Grösse als durchaus gleichartig angesehen werden müssen, so weit diese Handlung in Betracht kommt. Bei diesem Messen muss das zu messende Ganze als aus einer Menge von Einheiten zusammengesetzt, und diese Einheiten als durchaus gleichartig angesehen werden. Das Messen ist also nur eine Anwendung der Kategorie der Quantität. Hier erhebt sich nun wieder die Frage, wie bei der ersten Betrachtung der Quantität, wie ein Ding mit Vielen einerlei, wie ein Ding von einem Andern verschieden und ihm doch gleich sein kann — und diese Bedingung muss doch durch die Masseinheiten erfüllt werden. Wir sahen, dass die reine Vernunft nicht im Stande war, aus sich dieses Rätsel zu lösen — nur eine Zuhülfenahme der Anschauung zeigt ihre Möglichkeit. Daraus müsste also folgen, dass sich für Kant jedes Messen schliesslich auf einen Vergleich von Raum- und Zeitteilen zurückführen lässt (da Raum und Zeit die beiden reinen Anschauungen und tatsächlich die beiden ursprünglichen Quanta sind). Aber da, wie wir gleich sehen werden, die Kategorie der Quantität auf die Zeit nur durch Vermittlung des Raumes anwendbar ist, so scheint es, als ob jedes Messen sich schliesslich für Kant auf eine Vergleichung von Raumteilen reduziere.

e) Messbarkeit der Zeit.

Wir müssen uns nun mit der Anwendung der Kategorie der Quantität auf die Form der inneren Erfahrung, die Zeit beschäftigen. Das Ergebnis dieser Anwendung ist nach Kant, wie wir schon gesehen haben, die Dauer. Die Zeit ist nicht nur die Form der inneren Wahrnehmung, sondern, weil sie das in erster Linie ist, auch die allgemeine Form jeglicher Sinneserfahrung. Aber obwohl

---

[1]) Es ist daraus leicht anzusehen, dass das Messen des Raumes das Zählen voraussetzt.

sie dies Vorrecht vor dem Raum hat, der auf äussere Wahrnehmung beschränkt ist, und infolgedessen das Bindeglied zwischen Sinnlichkeit und Verstand sein kann, wie das in der Lehre des Schematismus sich zeigt, leidet sie doch unter dem Nachteil, dass keine der Kategorien auf sie direkt anwendbar ist.[1]) Hier haben wir es mit dieser Eigentümlichkeit zu tun, so weit Quantität in Betracht kommt. „Es kann leicht dargetan werden, dass die Möglichkeit der Dinge als Grössen und also die objektive Realität der Kategorie der Grösse auch nur in der äusseren Anschauung könnte dargelegt und vermittelst ihrer allein hiernach auf den inneren Sinn angewandt werden."[2]) Genau in demselben Geist ist Kants beständiges Beharren auf der Notwendigkeit eine Linie zu ziehen, um die Zeit uns vorzustellen und ihre Teile, Dauer u. s. w.[3]) „Wir können die Zeit . . . uns nicht anders vorstellig machen als unter dem Bilde einer Linie, sofern wir sie ziehen, ohne welche Darstellungsart wir die Einheit ihrer Abmessung gar nicht erkennen könnten, im gleichen, dass wir die Bestimmung der Zeitlänge oder auch der Zeitstellen für alle innere Wahrnehmung immer von dem hernehmen müssen, was uns äussere Dinge Veränderliches darstellen, folglich die Bestimmungen des inneren Sinnes gerade auf dieselbe Art als Erscheinungen in der Zeit ordnen müssen, wie wir die der äusseren Sinne im Raume ordnen."[4])

Derselbe Gedankengang erscheint in der Behandlung der „Analogien der Erfahrung", „Widerlegung des Idealismus" und in den „Paralogismen der Vernunft". Der Begriff von Substanz setzt eine „beharrliche Anschauung" voraus, als eine notwendige Bedingung ihrer Anwendung auf das Gegebene und so ihrer realen Anwendung. „Nun haben wir aber in der inneren Anschauung gar

---

[1]) Vgl. B 291.

[2]) B 293.

[3]) „Und eben weil diese innere Anschauung keine Gestalt giebt, suchen wir auch diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen und stellen die Zeitfolge als eine ins Unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, und schliessen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit ausser dem einigen, dass die Teile der ersteren zugleich, die der letzteren aber jederzeit nach einander sind." A 33, B 50. Er scheint sogar zu denken, dass diese Eigenschaft dazu beiträgt, den anschaulichen Charakter der Zeit klar darzustellen. Vgl. Ebendas.

[4]) B 156. Vgl. 154.

nichts beharrliches, denn das Ich ist nur das Bewusstsein meines Denkens."[1] Es ist das, was uns daran hindert, den Begriff der Substanz auf die innere Erfahrung anzuwenden,[2] und uns deshalb befähigt, alle Versuche zu einer „rationalen" Psychologie zu hintertreiben. „Der Raum allein ist beharrlich bestimmt, die Zeit, mithin alles was im inneren Sinne ist, fliesst beständig."[3] Die Dauer ist die Quantität der Zeit, aber da die Zeit an sich kein Gegenstand der Wahrnehmung sein kann, so ist ein Bewusstsein dieser Dauer als solcher nur möglich unter der Voraussetzung von etwas Beharrlichem in beständigem Fliessen der Dinge in der Zeit, das beobachtet werden kann, einem Beharrlichen, das nicht in rein innerer Erfahrung erhalten werden kann, sondern eine Zuhülfenahme einer äusseren räumlichen Wahrnehmung erfordert. „Durch das Beharrliche allein bekommt das Daseyn in verschiedenen Teilen der Zeitreihe nacheinander eine Grösse, die man Dauer nennt. Denn in der blossen Folge allein ist das Daseyn immer verschwindend und anhebend und hat niemals die mindeste Grösse. . . . Ohne dieses Beharrliche ist also kein Zeitverhältnis."[4]

Kant berührt hier ein Problem, das seit seiner Zeit Aufmerksamkeit erregt hat, nämlich das des Zeitmessens. Bekanntlich kann unsere subjektive Zeitschätzung, d. h. unsere Schätzung der Länge der Zeit, wie sie uns unmittelbar vorkommt, keinen Anspruch auf Objektivität machen. Unsere unmittelbare Bestimmung der Geschwindigkeit und somit der Länge eines Ereignisses hängt von

---

[1]) B 412.

[2]) „Um dem Begriffe der Substanz korrespondierend etwas Beharrliches in der Anschauung zu geben (und dadurch die objektive Realität dieses Begriffs darzutun), bedürfen wir eine Anschauung im Raume (der Materie)." B 291.

[3]) B 291.

[4]) A 183, B 226. In diesem Zusammenhang vgl. auch B 291—293. Die Widerlegung des Idealismus B XL ff., Anmerk. und S. 275—278 und die Paralogismen in A und B. Die Behandlung der ersten und dritten Analogie zeigt die Bedeutung des Raumes für die Kategorien der Relation, während die Veränderungen in den Behauptungen des allgemeinen Grundsatzes der Analogien (Auslassung des Wortes: Zeit) und der dritten Analogie (Hinzufügung des Wortes: Raum) zwischen A und B[5]) in derselben Richtung deuten. Wir haben schon (oben S. 67 in dem Zitat von der ersten Amphibolie B 320, A 264) gesehen, welche Rolle der Raum beim Beweis der Möglichkeit der Quantität spielt.

[5]) Die Seiten 291—293, von denen wir viel zitiert haben, sind auch Zusätze von B.

der Schnelligkeit unserer Apperzeptionsfähigkeit ab, so dass sie zwischen Tierarten und auch wahrscheinlich zwischen verschiedenen Individuen derselben Art wechselt. Ähnlich haben wir die wohlbekannte psychologische Tatsache, dass die mit vielen neuen Erfahrungen erfüllte Zeit kurz im Vorbeigehen, lang aber im Erinnern scheint, während das Entgegengesetzte mit der „ungefüllten" Zeit der Fall ist. Alles deutet auf unsere Unfähigkeit hin, die Zeit direkt zu messen. Der grosse Fortschritt tritt ein, wenn wir z. B. annehmen, dass periodische Bewegungen über denselben Raum oder Raumgrösse in gleichen Zeiten stattfinden, wie bei dem Pendel. Das Messen, d. h. die bewusste Anwendung der Kategorie der Grösse auf die Zeit ist daher nicht unmittelbar, sondern findet durch Vermittelung des Raummessens statt. Aber die Voraussetzung, die wir machen, ist nur gerechtfertigt, wenn wir auch annehmen, dass unsere Erfahrung eine systematische Totalität ist mit einer durchgehenden Wechselbeziehung der Teile — ein von Gesetzen durchdrungener Kosmos. So hätte uns die blosse Betrachtung dessen, was in der Anwendung der Kategorie der Quantität steckt, über diese hinaus zu jenen der Relation gezwungen, so dass unter den Kategorien nicht nur eine bestimmte Ordnung, sondern auch eine bestimmte Notwendigkeit der Entwicklung zu finden wäre. Wie aber immer bei Kant wäre diese Notwendigkeit unserer Betrachtung der Möglichkeit der Erfahrung, und nicht der innern Dialektik der reinen Kategorie entsprungen.

f) Zahl, Mass, Arithmetik.

Wir haben uns mit der bewussten Anwendung der Kategorie der Quantität auf Raum und Zeit beschäftigt und müssen nunmehr die Rolle betrachten, die ihr in der Schaffung der Zahl zugeteilt ist.[1]) Ein oberflächlicher Blick auf die Art von Kants metaphysischer Deduktion, sowohl als die Namen, die er den unter der Quantität stehenden Kategorien giebt, könnte einen zu dem Glauben veranlassen, dass die Zahl einfach die reine Gedankenform wäre. Aber wir haben schon gesehen, dass dies nicht die Auslegung ist, die den Momenten Einheit, Vielheit und Allheit zu geben ist, und

[1]) Vgl. A 717, B 745. „Die Mathematik konstruiert nicht blos Grössen (quanta) wie in der Geometrie, sondern auch die blosse Grösse (quantitatem) wie in der Buchstaben-Rechnung, wobei sie von der Beschaffenheit des Gegenstandes der nach einem solchen Grössenbegriff gedacht werden soll, gänzlich abstrahiert."

wir werden jetzt sehen, dass die Zahl eigentlich das Resultat der Anwendung aller drei auf die Bedingung der Sinneserfahrung ist. Die Zeit ist, wie schon so oft betont wurde, selbst nicht ein Gegenstand der Wahrnehmung. Zu dem wirklichen Bewusstsein der Folge als solcher gehört die tätige Mitwirkung des Verstandes, der uns befähigt „im Ziehen einer geraden Linie (die die äusserlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll) blos auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn successiv bestimmen, und dadurch auf die Succession dieser Bestimmung in demselben Acht haben".[1]) So brauchen wir nicht nur eine Folge von bewussten Zuständen, sondern auch, was darin nicht enthalten ist, ein Bewusstsein der Folge. Der Verstand findet daher diese Vorstellung der Folge nicht schon vor, sondern erzeugt sie.[2])

Genau so verhält es sich mit dem Problem der Zahl. Es könnte scheinen, dass, wie die Empiristen glauben, Einheit und Vielheit schon in den Darstellungen der reinen Sinnlichkeit gegeben wären, so weit wir eine oder mehrere Empfindungen haben, und dass nichts für den Verstand übrig bliebe, als diese Begriffe direkt zu abstrahieren. Aber auch hier wieder ist der wichtige Punkt der Unterschied zwischen der Einheit oder Vielheit von Empfindungen und dem Bewusstsein dieser Einheit oder Vielheit als solcher. Wir können nacheinander zehn Glockenschläge vernehmen, ohne dass wir dessen irgendwie bewusst werden, dass es zehn gewesen sind. Für die Vorstellung einer Zahl als solcher ist die Handlung der synthetischen Kraft des Verstandes in Beziehung zu dem Gleichartigen im Raum und Zeit notwendig. Nachdem wir bemerkt haben, dass gewisse Vorstellungen gleich sind, und ganz von irgend welchen inhaltlichen Unterschieden abgesehen haben, die zwischen ihnen bestehen mögen, müssen wir sie in ihrer Verschiedenheit festhalten und einem synthetischen Prozess unterwerfen. Die einzelnen Akte im Verlauf der Synthesis (die z. B. die Zeit erzeugt) müssen aufgefasst und unterschieden und dann auf Grund der Gleichheit, die zwischen ihnen besteht, in eine weitere Einheit vereinigt werden. „Die Zahl ist also eine Vorstellung, die die Addition von Einem zu Einem (Gleichartigen) zusammenbefasst. Die Zahl ist nichts

[1]) B 154.
[2]) B 155.

anderes als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch, dass ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge."[1]) Die Zahl ist folglich weder eine reine Sinnesvorstellung, noch weniger ein reines Gedankenprodukt, sondern das Ergebnis des Einflusses des Verstandes auf die Einbildungskraft in Verbindung mit der aufeinanderfolgenden Synthesis des mannigfaltig Gleichartigen.

Daraus lässt sich leicht sehen, dass die bei der Produktion der Zahl tätigen Gedankenformen die drei Momente der Quantität sind. Als erste Bedingung ist die Trennung und Feststellung der Einheiten notwendig. Aber obwohl wir dabei eine Einheit erhalten haben, haben wir damit noch keine Zahl, denn Eins als der blosse Anfang der Reihe an sich ist, genau genommen, keine Zahl, — noch findet ein Zählen statt; dazu brauchen wir mindestens zwei Einheiten. Vielheit ist dabei ebenso wichtig wie Einheit. Aber der Begriff der Zahl erfordert weiter, dass die Vielheit bestimmter Einheiten zusammengefasst und als eine weitere Einheit betrachtet werden soll. Aber das ist die Allheit, welche so, wie Kant bemerkt, eine synthetische Kombination der beiden andern Momente ist.[2]) Der Zahl entspricht daher nicht die Einheit oder Vielheit, sondern die Allheit,[3]) die beide miteinschliesst, und sie zu einer höheren Einheit verbindet, ohne sie indessen verschwinden zu lassen.

Der Ausdruck eine unendliche Zahl sollte für Kant ein Selbstwiderspruch, eine Unmöglichkeit sein[4]) — denn für den Begriff der Zahl ist der Begriff der Allheit, Abgeschlossenheit, des in einem Ganzen Zusammengefasstseins notwendig, so dass sie bestimmt und begrenzt sein muss; genau das aber leugnet die Vorstellung von dem Unendlichen. Genau wie in der beständigen Hinzufügung eines Raum- oder Zeitteilchens zu einem andern keine innere Notwendigkeit besteht, an irgend einem gegebenen Punkte anzuhalten, so giebt es in dem Falle des Zählens, das in seinem Wesen dasselbe wie der obige Prozess ist, eine innere Notwendigkeit, es bis ins Unendliche fortzusetzen. So scheint das Wesen der Zahl der Natur des Prozesses, der sie hervorbringt, zu widersprechen. So weit dies als ein von der Unendlichkeit und der unendlichen Teilbarkeit von Raum und Zeit verschiedenes Problem gehalten

[1]) A 143, B 182.
[2]) Vgl. B 110—111.
[3]) B 111.
[4]) Vgl. Ebendas.

werden kann, kann man nicht sagen, dass Kant es völlig zu Ende geführt hat. Wie wir später sehen werden, führte dieser Widerspruch Hegel dazu, über die Quantität hinauszugehen und ihre Wahrheit in der Kategorie des Masses zu suchen. Kant könnte natürlich immer einen Grund dafür finden, an einer bestimmten Zahl Halt zu machen, indem er sich an die Erfahrung wendete, worauf sie ihre Anwendung fand, und da er immer Probleme mit Rücksicht auf die Erfahrung sah, ist es leicht zu verstehen, wie diese Frage sich ihm nicht mit der Macht aufdrängte wie seinem Nachfolger, der ganz mit dem reinen Begriff arbeitete.

Aber insofern dieses Sichwenden an die Erfahrung und die darin enthaltene Materie stattfand, müssen wir uns erinnern, dass die Zahl uns kein Wissen geben kann ohne die Voraussetzung, dass wir den Charakter der Einheit kennen, so dass in diesem Falle die Wahrheit der Quantität Mass sein würde. (Ohne die Anwendung auf die Erfahrung wäre Arithmetik natürlich nur ein Hirngespinst.) Dasselbe gilt, wenn das Sichwenden einfach an Raum oder Zeit geschieht, wo es vielleicht noch klarer ist, dass der Charakter der Einheit für das Wissen ebenso wichtig ist, als die Zahl der Male, die sie darin enthalten ist. Man darf natürlich nicht glauben, dass Kant ausdrücklich die Lehre ausspricht, dass „die Wahrheit der Quantität Mass ist". Das Mass wäre dem obigen zufolge für Kant keine reine Kategorie, sondern vielmehr das Resultat der Anwendung der Kategorie der Quantität auf Raum und Zeit, es wäre somit einer der abgeleiteten Begriffe oder Prädikabilien, von denen er in den „Prolegomena" spricht.[1]) Wir haben gesehen, dass er glaubt, dass Quantität auf den inneren Sinn nicht angewandt werden kann, d. h., dass wir für unsere subjektive Schätzung der Zeitdauer keine objektive Notwendigkeit (die allein die Kategorien garantieren können) beanspruchen dürfen, ausgenommen durch die Vermittlung des äusseren Sinnes. Die Frage ist hier offenbar eine solche des Messens. Diese Betrachtungen lassen uns die alternativen Beziehungen verstehen, die er den drei Kategorien der Quantität in den Prolegomena giebt (§ 21) — Mass, Grösse, Ganzes.

Dasselbe Ergebnis scheint aus einer Betrachtung des Verhältnisses hervorzugehen, in dem die beiden ursprünglichen Quanta aller unserer Anschauung, Raum und Zeit, einerseits und das Schema

---

[1]) § 39. Vgl. auch Kritik A 82; B 108.

der Quantität (Zahl) andererseits in Bezug auf die Kontinuität und Diskretion stehen. Der Raum besteht nur aus Räumen, die Zeit nur aus Zeiten. Wir können den Raum teilen, wie wir wollen (und dasselbe gilt für die Zeit), wir werden nie etwas bekommen, das nicht wieder ein Raum ist — wir werden nie zu dem möglich kleinsten Raum kommen. Raum und Zeit sind folglich quanta continua. Alle Erscheinungen sind daher, insofern sie Anschauungen oder insofern sie intensive Quantitäten sind, d. h. einen Grad haben — denn intensive Quantität ist auch kontinuierlich — quanta continua. Davon müssen wir, nach Kant, ein Aggregat unterscheiden, welches nicht durch die blosse Fortsetzung der produktiven Synthesis einer gewissen Art, sondern durch Wiederholung einer immer aufhörenden Synthesis erzeugt wird. Ein Aggregat ist kein kontinuierliches Quantum. So würden wir dreizehn Taler, als so viele Münzen angesehen, ein Aggregat nennen, nämlich eine Zahl Geldstücke. „Da nun bei aller Zahl doch Einheit zum Grunde liegen muss, so ist die Erscheinung als Einheit ein Quantum und als ein solches jederzeit ein Continuum.“ [1]) Daher ist die Einheit, die „der Zahl zum Grunde liegt“, nicht eine blosse Einheit ohne Beifügung irgend einer Qualität, [2]) sondern sie ist eine kontinuierliche Einheit oder mit dem Wortlaut der Prolegomena, ein Mass.[3])

Die Arithmetik, die mathematische Wissenschaft, die sich mit der Zahl beschäftigt, ist (im Kantischen Sinne) gültig, weil die Zahl einfach die Tätigkeit oder die Akte der Synthesis, die zur Erzeugung der Zeit selbst notwendig sind, zum ausdrücklichen Bewusstsein bringt. Wir bestimmen den inneren Sinn und ihre reine Form und geben ausdrücklich Acht auf die successiven Akte der Bestimmung. Wenn Kant so in der Ästhetik die Lehre von der Apriorität der Zeit aufstellt, so sieht er, dass er einen sehr wesentlichen Schritt zur Aufstellung der objektiven Gültigkeit der Arithmetik für unsere Erfahrung gemacht hat. Die beiden Zweige der Mathematik, mit denen wir uns beschäftigt haben, stellen Kants Lehre ziemlich deutlich im Gegensatz zu den englischen Empiristen, in Bezug auf die Rolle, die die Spontaneität des Verstandes bei der Erschaffung des Wissens spielt.

---

[1]) A 170—171, B 212—213.

[2]) „Kontinuität ist die Qualität der Grösse.“ Vgl. A 176, 715, B 217, 743.

[3]) Vgl. auch unten die betreffende Stelle über Hegel.

5. Intensive Quantität.

a) Metaphysische Deduktion.

Bis jetzt haben wir uns ausschliesslich mit der extensiven Quantität beschäftigt und mit dem, was Kant ausdrücklich unter die Kategorie der Quantität miteinschliesst. Aber ausserdem giebt es noch eine andere Art von Quantität, der wir jetzt unsere Aufmerksamkeit zuwenden müssen und die die intensive genannt wird. Diese ist nicht das Ergebnis der Anwendung der Kategorie der Quantität, sondern geht auf die Qualität zurück. So weit die metaphysische Deduktion in Betracht kommt, bestehen ziemlich dieselben Bemerkungen wie über die „Quantität", wenigstens so weit wir auf das Resultat sehen. Kant teilt die Urteile unter der Qualität in Bejahende, Verneinende und Unendliche, und ihnen entsprechend kommt er zu den drei Kategorien Realität, Negation und Limitation. Auf bejahende und verneinende Urteile werden wir gleich zu sprechen kommen. Jetzt nimmt das dritte zu beiden hinzukommende, das unendliche, unsere Aufmerksamkeit für kurze Zeit in Anspruch. Dieses hat bekanntlich die Form von dem Satz „S ist non-P" und verdankt seinen Ursprung wahrscheinlich dem Wunsche, eine Sphäre zu finden, unter der S subsumiert werden kann, wenn es entschieden ist, dass es das nicht unter P kann; auch vielleicht einem Wunsche, alle Urteile als bejahend zu fassen, so dass „S ist nicht P" ersetzt würde durch „S ist non-P", ein Urteil, das, wenigstens der Form nach, bejahend ist. Es wird unendlich genannt, weil die Sphäre Non-P im Vergleich mit P unendlich ist, indem der „Begriff" Non-P alles enthält, was nicht P ist (vielleicht sogar auch „nichts").

Kant glaubt nun, dass es trotz seiner affirmativen Form für transscendentale Zwecke einen Platz neben dem Bejahenden verdient. Aber die Frage ist tatsächlich die, ob es neben das Verneinende gehöre und eine kurze Betrachtung wird, wie ich denke, zeigen, dass es wirklich nur eine andere Sprachform von diesem ist, während es in Bezug auf das Denken völlig mit ihm identisch ist. Der „Begriff" Non-P ist undenkbar, weil er nämlich, da er in seinem Umfang Alles und jeden Begriff (mit Einschluss von „nichts") umfasst, welcher P nicht ist, kein Merkmal besitzt, das seinen Inhalt bilden könnte und uns so in den Stand setzen würde ihn zu erfassen; somit ist er, trotz seiner zweifellosen Fähigkeit, in der Sprache ausgedrückt zu werden, doch nicht

fähig, ein Gegenstand des Denkens zu sein. Wenn ich versuche zu denken „S ist non-P", so ist das, was ich wirklich denke, „S ist nicht P". Wenn das Beispiel, das Kant giebt, „die Seele ist nicht-sterblich", in demselben Sinne genommen wird, wie „die Seele ist unsterblich", so ist es in Wirklichkeit kein Beispiel für das unendliche Urteil. Nicht-sterblich, unsterblich gleichgesetzt, ist wirklich kein unendlicher Begriff, sondern ein durchaus positiver; erstens hat es Anwendung nur auf lebendige Dinge und nicht auf alles überhaupt, was nicht sterblich ist, zweitens ist die gewöhnliche Bedeutung wirklich für das Denken positiv, da es „im Stande ewig zu leben" gleich ist. Selbst wenn wir die Einteilung der Urteile unter die Qualität zulassen, so hat das Unendliche durchaus keinen Anspruch auf einen Platz darin. Aber, wie wir später sehen werden, ist die Kategorie der Limitation ein wesentliches Moment in der intensiven Quantität und muss daher ihre Gültigkeit und die Berechtigung, als apriorische Form des Verstandes angesehen zu werden, wirklich anderen Rücksichten zuschreiben, als ihrer Ableitung von dem „Unendlichen" Urteile. Dieses wird uns dazu führen (zwar im Einklang mit unserer ganzen Betrachtung der Kategorie der Quantität), zu glauben, dass die metaphysische Deduktion für Kant in Wirklichkeit nicht die Rolle spielt, die er ihr zugeteilt hatte, und dass die Verbindung mit der Urteilstafel nur dazu diente, einen Rahmen für seine Kategorien zu schaffen und ihn von deren Vollständigkeit zu überzeugen.

Eine Prüfung der Stelle, an der sich die Einteilung in Bejahende und Verneinende in der formalen Logik befinden kann, führt zu demselben Ergebnis. So weit die „Form", die Subjekt und Prädikat verbindet, in Betracht kommt, besteht kein Unterschied zwischen dem Begriff, der Frage, der Bejahung und der Verneinung. Das theoretische Element, das zwischen den Gliedern besteht, ist in allen vier Fällen dasselbe.[1]) Was verschieden ist, ist die Stellung des Geistes gegen diesen ganzen Inhalt aus Subjekt, Prädikat und dem Band zwischen ihnen. So weit diese Stellung in Betracht kommt — und gerade sie rechtfertigt ja unsere Ansicht über das Urteil als eine logische oder wenigstens methodologische Form des Denkens, die vom Begriff und der Frage verschieden ist —, haben wir zweifellos ein Recht zwischen verneinenden und bejahenden Urteilen zu unter-

[1]) Vgl. Lotze, Logik, § 40.

scheiden. Die Qualität des Urteils „ist wesentlich die Entscheidung über den Wahrheitswert der im Urteil gedachten Beziehung".[1]) Die Unterscheidung nach der Qualität lässt, wenn sie auch sehr wichtig, sowohl für die Wahrheit und ihre Erwerbung als für die Methodologie sein mag, den Charakter der theoretisch synthetischen Form, die Subjekt und Prädikat verbindet, unberührt. Hier sehen wir wieder, dass die metaphysische Deduktion nicht auf eine Betrachtung des theoretischen Elements in dem Urteil selbst beruht, und doch verdankt sie ihre Scheingültigkeit der Annahme, dass sie darauf beruht.

b) Transscendentale Deduktion.

Wie bei der Quantität geht die wirkliche Ableitung der Kategorie der Qualität andere Wege. Raum und Zeit sind in ihrer Reinheit unmöglich wahrzunehmen. Daher ist es für unsere Wahrnehmung notwendig, dass sie etwas enthalten, das empfunden werden kann.[2]) Die Erscheinungen, die die Gegenstände der Wahrnehmung bilden, „enthalten also über die Anschauung noch die Materie zu irgend einem Objekt überhaupt (wodurch etwas Existierendes im Raum oder der Zeit vorgestellt wird), d. i. das Reale der Empfindung als blos subjektive Vorstellung . . . die man auf ein Objekt überhaupt bezieht, in sich".[3]) Nun hat jede Empfindung, die somit notwendig ist, damit wir des Raumes und der Zeit tatsächlich bewusst werden, einen gewissen Grad. Wie aber können wir objektive Gültigkeit für das beanspruchen, was rein als unser subjektives Gefühl erscheint? So weit wir die Empfindung als einen psychischen Zustand betrachten, ist unsere subjektive Schätzung ihrer Stärke oder der Stärke, wie sie uns erscheint, und folglich der Stärke der physikalischen Wirklichkeit, die sie darstellt, im hohen Grade bestimmt durch den Zustand unseres Organismus u. s. w., und muss für verschiedene Menschen und zu verschiedenen Zeiten für denselben verschieden sein. Es ist schwer, einzusehen, dass das Messen hier irgendwelche Bedeutung haben könne. Dass eine gewisse Farbe heller ist als eine Andere, ist eine Feststellung, die Bedeutung zu haben scheint, aber dass sie zwei- oder zehnmal so hell ist, scheint keine zu

[1]) Windelband, „Das System der Kategorien."

[2]) Vgl. u. a. „Metaph. Anfangsg. der Nat." Erklär. 1, Anmerk. 2, Absatz 1 gegen Ende.

[3]) B 207.

haben. In der Tat ist das Messen nur auf Raumgrössen anwendbar, und wir können durch kein Mittel die Stärke unserer Empfindungen als solcher auf Raumdimensionen zurückführen. Auf den Versuch der jüngsten Psychologie (Psychophysik), die Mathematik auf psychische Zustände und ihre Stärke anzuwenden, können wir hier nicht weiter eingehen; es genüge, darauf hinzuweisen, dass Kant, wahrscheinlich durch Erwägungen der Art, wie ich sie erwähnt habe, glaubte, dass solch eine Anwendung der Mathematik unmöglich sei.[1]) Direkte Schätzungen der Empfindungsstärke als solcher können nur Wahrnehmungsurteile bleiben; sie könnten nie Anspruch auf Allgemeingültigkeit machen.

Aber wie können wir, selbst da, wo unser Urteil ein solches über die grössere oder geringere Intensität zweier Erscheinungen ist, für dasselbe Objektivität beanspruchen, wenn wir sehen, dass so viel z. B. von dem Zustand des Wahrnehmenden, seines Organismus u. s. w. abhängt? Die Antwort muss die sein, dass dies nur insoweit möglich ist, als wir die Intensitäten, mit der uns gewisse Erscheinungen als in der Zeit gegenwärtig erscheinen, einer Regel unterwerfen und sie messen können. Nehmen wir z. B. den früher erwähnten Fall, mit dem sich Kant auch beschäftigt hat, nämlich die Frage, wie können wir für unser Urteil über die Geschwindigkeit eines Gegenstandes Objektivität beanspruchen? Wir sahen die Schwierigkeiten, die sich erheben, wenn wir anzunehmen versuchen, dass unsere unmittelbare Schätzung etwas besseres als subjektiv ist. Ausserdem können wir Objektivität für eine Schätzung der Grösse der Geschwindigkeit nur beanspruchen (und die Grösse der Geschwindigkeit ist intensiv, nicht extensiv), wenn sie einer Regel unterworfen werden kann. Wir müssen demgemäss die Intensitäten, mit denen die Erscheinungen im Raum oder Zeit gegenwärtig sind, ansehen als das Ergebnis einer Synthesis „der Grössenerzeugung einer Empfindung von ihrem Anfange, der reinen Anschauung = 0 an, bis zu einer beliebigen Grösse".[2])

Diese Synthesis ist so eine solche des Gleichartigen und insofern quantitativ, findet aber nicht auf dem äusserlichen Weg des Synthesierens im Raum und der Zeit unter Leitung der Kategorie der extensiven Quantität statt. Im letzteren Falle behalten die Teile nach der Synthesis eine gewisse Unabhängigkeit im Aufbau des Ganzen und

[1]) „Metaph. Anfangsg. der Nat.", Einleitung. Vgl. von Kries, „Zeitschrift für wissenschaftliche Philosophie," 1882.

[2]) B 208.

sind im gewissen Sinne ihm gegenüber logisch höher stehend und ursprünglicher. Nun ist die Quantität, mit der wir es bei der Intensität zu tun haben, nicht eine Menge zusammengesetzter Teile, die gewissermassen ausser ihr eine besondere Existenz führen. Genau genommen, können wir hier von Teilen überhaupt nicht sprechen. Selbst wenn wir es in figürlichem Sinne dürften, bliebe doch das Ergebnis von dem verschieden, das durch die Synthesis gemäss den Momenten der Einheit, Vielheit und Allheit hervorgebracht wird, indem diese „Teile" keine Sonderexistenz ausserhalb des Ganzen haben, sondern ganz in ihm aufgehen — das Ganze beherrscht die Teile. Es ist eine Synthesis der Koalition, nicht der Aggregation. Wir sollten vielmehr die Grösse der Intensität einer gegebenen Erscheinung eigentlich und in erster Linie als eine Einheit ansehen, in der wir die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation gleich Null darstellen können.[1]) Nun wäre die völlige Leere der Zeit die Negation; das Anfüllen der Zeit erschiene als Realität. Aber weder eine völlig leere Zeit noch eine Zeit, mit einer Erscheinung durchaus gefüllt, die eine Intensität besitzt, wie man sie sich nicht grösser denken kann, kann der Gegenstand der Wahrnehmung sein. Was wahrgenommen wird, ist immer eine Erscheinung mit einer begrenzten und bestimmten Intensität, d. h. einer solchen, die das Moment der Realität in sich hat, sofern sie eine gewisse Stärke besitzt, die aber auch das Moment der Negation enthält, sofern sie nur eine gewisse und begrenzte Stärke hat.

Der Grad rührt also tatsächlich von der Wirksamkeit aller drei Momente der Kategorie der Qualität her, obwohl, ebenso wie die Zahl eigentlich der Allheit entspricht, wir sagen dürfen, dass er ganz direkt der Limitation entspricht, aber dieser nur als der Einheit der beiden Andern. Nun dürfen wir unsere Schätzung von der Intensität der Erscheinung als objektiv gültig nur ansehen, wenn wir sie als eine Grösse betrachten, die aus einer regelrechten Synthesis des Gleichartigen hervorkommt — nicht indessen aus einer Synthesis von äusseren Teilen zu äusseren Teilen, wie bei den Anschauungen von Raum und Zeit — d. h. als einen Grad besitzend und insoweit wir im Stande sind, diese Grösse oder diesen Grad zu bestimmen.

---

[1]) A 168, B 210.

Im Besitz dieses Grades ist sie fähig, mathematisch behandelt zu werden.[1])

Um ein ganz einfaches Beispiel von Intensität zu nehmen:[2]) wir können die Geschwindigkeit eines sich bewegenden Punktes als die doppelt so grosse eines andern bestimmen; denn, obwohl eine Geschwindigkeit an sich völlig einfach ist, können wir sie als einer Summe von zwei andern gleich betrachten. Die Relativität aller Bewegung setzt uns in den Stand, dies völlig zu konstruieren und zu beweisen. Wir können jede Bewegung entweder als die eines Körpers der in einem in Ruhe sich befindlichen Raume bewegt, oder wir können den Körper als in Ruhe und den unmittelbaren gegenüber einem mehr absoluten Raum als in der entgegengesetzten Richtung bewegt annehmen. Diese Betrachtung ermöglicht es uns, irgend eine gegebene Geschwindigkeit c als die Summe zweier andern a und b anzusehen. Die Bewegung a möge dem Körper angehören und die Bewegung b in der entgegengesetzten Richtung dem unmittelbaren Raum, und mit Hülfe der Raumanschauung, in der wir sie konstruiert haben, finden wir, dass c gleich der Summe von a und b ist. So können wir beweisen, dass die Geschwindigkeit direkt proportional dem durchschnittenen Raum und indirekt proportional der dazu erforderlichen Zeit ist.

Hier hat es dann einen Sinn, zu sagen, dass der Grad oder die Intensität zweimal so gross ist als eine Andere, denn die Geschwindigkeit durchmisst zweimal den Raum in derselben Zeit oder denselben Raum in der halben Zeit. Aber gerade hier ist das, was eigentlich gemessen wird, der Raum und die Zeit oder vielmehr der Raum allein, da ja, wie wir sahen, das Zeitmessen in letzter Analysis auf ein Messen von Raumteilen sich reduziert. Weitere Erörterungen hierüber erübrigen sich; denn Kant geht nicht näher auf die Frage ein. Wir können darauf aufmerksam machen, dass die vielleicht etwas willkürlich festgesetzten Masseinheiten einen bestimmten und unzweideutigen Sinn haben, im Gegensatz zu gewissen Masseinheiten, die man für die psychischen Intensitäten vorgeschlagen hat. Das Messen anderer physischer Intensitäten wie Mass, Kraft, Arbeit, Hitze, Licht u. s. w. ist nicht so einfach und unmittelbar wie die der Geschwindigkeit, da sie

---

[1]) A 178, B 221.

[2]) Vgl. „Metaph. Anfangsg. der Nat.“, Phoronomie.

auf weiteren Annahmen beruhen, deren schliessliche Rechtfertigung in ihrem Erfolg beim Verknüpfen der Tatsachen zu finden ist. Aber in allen Fällen reduziert sich das wirkliche Messen in der letzten Instanz auf das Messen von Raumteilen.

Vielleicht ist das interessanteste Beispiel für die Anwendung der Qualität sein Versuch, eine dynamische Theorie der Materie aufzustellen. „Die Materie füllt den Raum durch repulsive Kräfte aller ihrer Teile, d. i. durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft"; aber wäre diese allein tätig, so würde sie in der Ausdehnung im endlosen Raum aufgelöst werden und würde somit ihre eigene Zerstörung verursachen. Also die Materie braucht auch eine anziehende Kraft. Wenn diese aber allein tätig wäre, würde sie sich auch vernichten, indem sie sich auf einen mathematischen Punkt zusammenziehen würde. Die Materie ist daher das Produkt der Vereinigung beider entgegengesetzten Kräfte. Somit ist in diesen Verhandlungen das Reelle im Raum durch Zurückstossungskraft dargestellt, das Negative durch die Anziehungskraft, schliesslich die Limitation, die die Vereinigung beider ist, durch die daher rührende Bestimmung des Grades einer Erfüllung des Raumes.[1])

[1]) Vgl. „Metaph. Anfangsg. der Nat.", Dynamik. Allgemeiner Zusatz zur Dynamik.

III. Kapitel.

Die Kategorie der Quantität bei Hegel und im Vergleich zu Kant.

1. Der Übergang von Qualität zur Quantität.

Da der unmittelbare Zweck unserer Untersuchung, so weit Hegel in Betracht kommt, in der Erforschung der Kategorie der Quantität besteht, so fällt es nicht in ihr Bereich, eine ins Einzelne gehende Darstellung der Entwicklungsstufen der Logik bis zu dem Punkte zu geben, wo der Übergang von der Qualität zur Quantität stattfindet. Indessen ist ein kurzer Überblick über die Ergebnisse wohl am Platze. Vom reinen Sein ausgehend, beweist Hegel ohne Schwierigkeit, dass es sich in seiner Abstraktheit genommen in keiner Weise — welcher Unterschied auch gemeint sein mag — vom Nichts unterscheidet; es geht in das Nichts über. Dies indessen zeigt sich in seiner abstrakten Getrenntheit ähnlich als das, was das Sein ist; es geht so in das Sein über. Die Wahrheit beider ist nicht in ihrer abstrakten Getrenntheit von einander zu finden, sondern in ihrer Vereinigung, in dem Übergang des einen in das andere, im Werden.[1]) Wir haben es hier nicht mit einem physikalischen Werden zu tun, mit einem Wechsel in der Zeit, sondern mit einem logischen Werden, das auch freilich ein intellektuelles Element in dem physischen Wechsel ist.

Die Vereinigung des Seins und Nichts, die wir so erreicht haben, kann indessen nicht aufrecht erhalten werden, sie drückt in Wirklichkeit das Verschwinden ihrer beiden Elemente, und somit ihrer selbst aus. Sie sinkt zu einer unmittelbareren Form herab, einer ruhigen Einheit, dem Dasein, der Kategorie des bestimmten Seins, das in sich die Momente des Seins und des Nichts enthält.[2]) Nun ist die Bestimmtheit, die ja das Dasein vom Sein unterscheidet, mit dem Dasein eins, sie ist Qualität, die je nachdem wir sie von

---

[1]) Werke III, 77—79.

[2]) Ebendas 108—110.

der Seite des Seins oder des Nichts ansehen, Realität oder Negation ist.[1]) Diese Realität ist indessen nicht reines Sein, sondern ein existierendes Sein oder Qualität, ein Daseiendes oder Etwas; und ebenso ist die Negation nicht blos reines abstraktes Nichts, sondern ein Nichts von dem Etwas, welches ihm gegenüber existiert, ein Anderes. Dann aber ist in dem Etwas nichts enthalten, das es berechtigt, das Etwas und nicht das Andere zu sein, es ist nur das Etwas gegenüber dem Andern, und ebenso ist das Andere nur das Andere gegenüber dem Etwas; aber an sich kann jedes, sowohl das Etwas oder das Andere sein (was in dem lateinischen aliud . . . aliud oder alter . . . alter ausgedrückt ist). Das Etwas muss somit das Andere werden, und hier haben wir das intellektuelle Moment, das der Veränderung[2]) zu Grunde liegt.

Das Charakteristische in Etwas, wodurch es ein Anderes wird, ist sein Sein-für-anders, während seine Beziehung auf sich gegenüber der auf ein Anderes sein An-sich-sein ist.[3]) Das Ansichsein oder Etwas, soweit es mit dem Seinfüranders behaftet ist, hat eine Grenze.[4]) Insofern es positiv ist, kämpft es gegen die Grenze an, wird ein Sollen und die Grenze eine Schranke.[5]) Da es eine Grenze hat, ist das Etwas endlich, aber als Sollen ist es sein Wesen über diese Endlichkeit, diese Grenze hinauszugehen und sein Anderes zu werden, d. h. das Unendliche.[6]) Dieses indessen, in dieser Weise als das betrachtet, was jenseits des Endlichen und seiner Grenze liegt, ist insoweit gerade durch diese Grenze begrenzt. So wird es selbst endlich, indem es das Endliche von sich ausschliesst, es wird verendlicht. Das Unendliche wird so das Endliche, dessen Natur indessen ist, seine Grenze zu überschreiten und so zum Unendlichen zu werden. So haben wir eine Hin- und Herbewegung vom Endlichen zum Unendlichen und wieder zurück zum Endlichen und so fort ad infinitum. So wohl diese endlose Bewegung als das Unendliche, das wir jetzt untersucht haben, nämlich das was das Endliche ausschliesst und neben ihm existiert, sind nicht das wahre, sondern das schlechte Unendliche.

---

[1]) Ebendas 114—115.
[2]) Ebendas 122—124.
[3]) Ebendas 126—129.
[4]) Ebendas 133 ff.
[5]) Ebendas 140 ff.
[6]) Ebendas 147.

Die Wahrheit des Endlichen und dieser schlechten Unendlichkeit, wie auch des unendlichen Hin- und Hergehens, ist das wahre Unendliche, das das Endliche als ein Moment in sich schliesst, in dem daher das Endliche nur ideal existiert. Die Idealität ist somit die Wahrheit des Endlichen. Die Identität des Endlichen und des Unendlichen ist wirklich in dem unendlichen Progress enthalten, wenn auch nicht ausdrücklich gesetzt — das schlechte Unendliche ist das Andere des Endlichen und das Endliche das Andere des Unendlichen. Das Unendliche wird endlich durch Ausschluss des Endlichen und das Endliche wird auch verunendlicht durch Ausschluss des Unendlichen. So ist das, was übergeht, und das, in welches es übergeht, dasselbe, sie haben genau dieselben Merkmale, so dass das Sein im Übergang nur zu sich selbst kommt. So ist die Wahrheit des Endlichen und des schlechten Unendlichen nicht in ihrer Getrenntheit zu erhalten, sondern in ihrer Vereinigung, in der sie beide rein als Momente existieren, im Für-sich-sein; ihre Wahrheit ist nicht ihre unabhängige Realität, sondern ihre Idealität.[1])

Wir haben nun die Kategorie erreicht, deren immanente Dialektik den Übergang zur Quantität hervorbringt; wir müssen daher sie und die Stufen ihrer Entwicklung etwas genauer betrachten. Dieses Fürsichsein ist Sein, aber nicht das reine und unbestimmte Sein des Anfangs, sondern es ist bestimmt und enthält die Negation und ist insofern Dasein; aber dem Dasein ungleich enthält es keine Beziehung über sich hinaus — die Negation, mit der es behaftet ist, ist nicht die einfache Negation des bestimmten Seins, sondern die Negation der Beziehung auf Anderes, und somit die Negation der Negation, die sich auf sich beziehende Negation.[2]) Fürsichsein schliesst daher in sich die Momente des Seins und des Nichts ein, aber beide als Beziehung auf sich und somit als identisch. Es ist die Kategorie, in der das „qualitative Sein vollendet ist", in der das Sein und das Dasein zu sich gekommen sind, ihr Ziel erreicht haben. „Im Fürsichsein ist der Unterschied zwischen dem Sein und der Bestimmtheit oder Negation gesetzt und ausgeglichen; Qualität, Anderssein, Grenze, wie Realität, Ansichsein, Sollen u. s. f. sind die unvollkommenen Einbildungen der Negation in das Sein, als in welchen die Differenz beider noch zu Grunde liegt. Indem aber in der Endlichkeit die Negation in

[1]) Werke III, 148—165.
[2]) Ebendas 165.

die Unendlichkeit, in die gesetzte Negation der Negation, übergangen, ist sie einfache Beziehung auf sich, also an ihr sebst die Ausgleichung mit dem Sein — absolutes Bestimmtsein.“ [1])

Als von dem unbestimmten Sein unterschieden, dem Sein, das nicht in Beziehung zur Negation steht, ist das Fürsichseyn das mit der Negation behaftete Sein und enthält so Dasein. — Dasein nicht indessen als eine selbständige Kategorie und als solche eine Beziehung zu einem Andern, ein Sein-für-anderes enthaltend, sondern Dasein, das zu einem Moment herabgesunken ist, zu einem Sein, das jede Beziehung zu einem Andern ausschliesst. Das Seinfüränders des Daseins kann, insofern es in Fürsichsein existiert, nicht eine Beziehung auf irgend ein Anderes sein, denn es existiert kein Anderes, zu dem die Beziehung stattfinden könnte, sondern muss auf das Fürsichsein selbst zurückgebogen werden, auf das, was allein ist, und wird so Sein-für-Eines. [2])

Im Dasein, bestimmtem, begrenztem Sein, dessen Sein durch etwas anderes begrenzt und bestimmt wurde, so dass Etwas und sein Anderes einander gegenüber standen, in scheinbar selbständiger Existenz, findet die Begrenzung eines jeden durch das Andere ihren Ausdruck im Seinfüranders. Nun müssen indessen die endlichen Seins ihre Sonderexistenz aufgeben und als blosse Momente in dem wahren Unendlichen existieren, und das Seinfüreines drückt aus „wie das Endliche in seiner Einheit mit dem Unendlichen oder als Ideelles ist“. Aber unser Versuch, die Art der Existenz des Endlichen in dem Unendlichen auszudrücken als etwas von der Beziehung des letztern zu sich selbst Verschiedenes, nämlich von seiner Unendlichkeit, muss scheitern; denn bis jetzt giebt es kein Eines, für das dieses Sein sein könnte. Fürsichsein und Seinfüreines sind daher nicht trennbar, und was Gott für sich ist, ist er nur insofern er das ist, was für ihn ist. Die beiden müssen zu Momenten herabsinken. [3]) Genau wie früher in der Qualität das abstrakte Dasein, als seine Momente gesetzt und aufgehoben worden waren, der konkreteren und unmittelbareren Form oder Daseiendem, Etwas Platz machte, so giebt uns jetzt das Zusammensinken der Momente des Fürsichseins die unmittelbarere und konkretere Form des Fürsichseienden, das, da ja, wie wir gesehen haben, ihre innere

---

[1]) Ebendas. 173—174.
[2]) Ebendas 175—176.
[3]) Ebendas 176—177.

Bedeutung in der Unterschiedslosigkeit seiner Momente verschwunden ist, so dass nur eine Bestimmung vorhanden ist (die Beziehung auf sich selbst des Aufhebens), dem Einen äquivalent ist.[1])

Das Eine, das wir jetzt erreichen, ist darin verschieden von dem Etwas, das unter Dasein erschien, dass während das letztere notwendigerweise dem Andern eine Beziehung auferlegt, ein Anderes wird und so veränderlich ist, das erstere kein Anderes hat, in das es sich verändern kann und so unveränderlich ist. Aber da das negative Element im Dasein und somit im Daseienden uns zwang ein existierendes Negatives zu ihm, d. h. ein Anderes zu setzen, so muss die Beziehung der Negation auf sich, die das Fürsichseiende oder das Eine enthält, auch gesetzt werden, und dieses Nichts nennt Hegel das Leere.[2])

Das Leere ist indessen so viel wie Beziehung auf sich, d. h. so viel wie Fürsichseiendes als das Eine. So wird das Eine viele Eins. Diesen Prozess, durch den das Eins sich in viele Eins auflöst, nennt Hegel etwas figürlich Repulsion.[3]) Wir haben indessen noch nicht ganz die Möglichkeit der Quantität, obwohl wir nah daran sind. Wir haben zwar viele Eins, aber jedes von diesen ist auf sich selbst bezogen, es hat nichts mit den Andern zu tun. Wir sind so bis jetzt nicht in der Lage, zu sagen, dass diese Einheiten, die wir erhalten haben, in

---

[1]) Ebendas 181—182.

[2]) Werke III, 183—184. Ich kann nicht umhin, zu glauben, dass die Wahl der Namen, das Leere, die Repulsion und die Attraktion nicht durchaus glücklich ist. „Das Leere" kann eine Verwechslung mit dem leeren Raum der Atomisten veranlassen, und dieser Eindruck wird auch nicht durch unmittelbar folgende Kritik des Atomismus verwischt. Es mag ja sein, dass wir in dieser Kategorie den intellektuellen Grundbegriff der Atomistik haben, aber doch ist die Bezeichnung irreführend. Vielleicht interessiert es, darauf aufmerksam zu machen, dass, während die ersten griechischen Philosophen, um zu bezeichnen, dass der leere Raum existiere (bezw. nicht existiere), die Ausdruckweise gebrauchten, Nichtsein existiere (bezw. nicht existiere), Hegel, wenn er von dem Leeren spricht, darunter ein existierendes Nichtsein versteht. Ähnlich sind Repulsion und Attraktion im Stande, Vorstellungen zu erwecken, die zu einer höheren Stufe in der Dialektik gehören. Solche konkrete Ausdruckweisen zeigen, dass Hegel in der Entwicklung nach der rein inneren Dialektik der Begriffe, an den konkreten Gebrauch dachte, zu dem seine Kategorien bestimmt waren. Ob dies ein Umstand ist, der zu einem Zweifel an der Behauptung führen könnte, dass die Dialektik durch absolute innere Notwendigkeit fortschreitet, soll hier unentschieden bleiben. Eine Wirkung jedenfalls ist die, dass der Leser irregeführt wird, und manchmal vielleicht Hegel selbst.

[3]) 186—187.

eine einzige vereinigt werden können. Die Repulsion, die diese vielen Eins aus dem Einen hervorgebracht hat, wird nun zu einer gegenseitigen Repulsion oder Ausschliessung. Das bedeutet einfach dass, ungleich dem Etwas, dessen Wesen es ist, sich auf ein Anderes zu beziehen, jedes dieser vielen Eins keine äussere Beziehung hat, es ist nur auf sich selbst bezogen. Aber dieser Charakter des Fürsichseins, des Einsseins ist all den vielen Eins gemeinsam, so dass sie alle ein und dasselbe sind. So zeigt sich die Repulsion, nach der die Vielen einander ausschliessen und keine gegenseitige Beziehung haben, als ihr Gegenteil einschliessend, nämlich die Attraktion. „Die Repulsion an ihr selbst betrachtet, ist als negatives Verhalten der vielen Eins gegeneinander ebenso wesentlich ihre Beziehung auf einander; und da diejenigen, auf welche sich das Eins in seinem Repellieren bezieht, Eins sind, so bezieht es sich in ihnen auf sich selbst. Die Repulsion ist daher ebenso wesentliche Attraktion; und das ausschliessende Eins oder das Fürsichseyn hebt sich auf.“[1]) Die Tendenz dieses Moments würde also sein, die vielen Eins wieder in ein einziges Eins aufzulösen, aber hierbei würde es zu gleicher Zeit sich selbst vernichten. Die Wahrheit ist, wie gewöhnlich bei Hegel, weder in der Repulsion noch in der Attraktion in ihrer Getrenntheit zu finden, sondern in dem Einblick in die Tatsache, dass jedes für das andere notwendig ist.[2])

Im Fürsichsein und dem Eins hatte die Qualität ihren höchsten Punkt erreicht, aber beim Erscheinen der Attraktion

---

[1]) Encyk. § 98. Vgl. Logik 190—192.

[2]) Werke III, 194—198. Kant („Metaph. Anfangsg.“ Dynamik) leitet ähnlich und mit Hegel in vielem übereinstimmend die gegenseitige Notwendigkeit der beiden Kräfte ab, aus denen die Materie dynamisch konstruiert wird; aber wie gewöhnlich fand diese Deduktion mit Bezug auf die Sinneswahrnehmung und ihre Bedingung statt. Weiter müssen wir beachten, dass Kant sich mit Kräften beschäftigte, während die hier bei Hegel angewandten Namen Repulsion und Attraktion höchst figürlich sein wollen, und mehr Kants Vielheit und Einheit entsprechen. Das hindert ihn aber nicht daran, von dem Standpunkt aus, den er jetzt erreicht hat, eine Kritik an Kants Lehre und Verfassungsweise in dieser Sache auszuüben. Die Wahrheit indessen ist, dass Hegels Attraktion und Repulsion mit Kants ähnlich benannten beiden primären Kräften sehr wenig gemein hat, und der Angriff scheint mir zu beweisen, wie Hegel durch seine eigene Terminologie irregeführt wurde. Hierzu kommt, dass die Kritik in mehr als einem Punkt Kants Ansichten direkt falsch wiedergiebt.

verliert das Eins seinen ausschliessenden Charakter, d. h. es verliert seine Qualität als Seinfürsich. Wir sind so zum Aufheben der Qualität gekommen und haben nunmehr eine Vielheit von Eins, die zu einem einizigem Ganzen vereinigt werden kann — so weit geht der Einfluss der Attraktion —, aber in diesem Ganzen nicht verschwindet — so weit geht der Einfluss der Repulsion. In der Vereinigung, die wir zwischen Repulsion und Attraktion erreicht haben, vollzieht sich der Übergang von der Qualität zur Quantität.

Der Gegensatz zwischen dieser Methode, die Quantität abzuleiten, und der Kants, ist sehr offensichtlich. Hier haben wir eine Betrachtung des reinen Begriffes an und für sich ohne irgend eine Beimischung von Sinnenelementen. Wir bewegen uns die ganze Zeit in der Welt des abstrakten Denkens — wo wir vielleicht es etwas schwierig gefunden haben zu atmen — ohne jede ausdrückliche Beziehung auf die Funktionen, die diese Gedankenformen in der Erfahrung vollbringen. Bei Kant dagegen wurde die Möglichkeit der Kategorie der Quantität vollkommen im Zusammenhang mit ihrer Notwendigkeit für die Bildung unserer gewöhnlichen Alltagserfahrung gezeigt. Selbst wenn wir glauben, entgegen dem, was ich oben erwähnt habe, dass Kant sachlich zu seinen reinen Kategorien, ihrer Zahl und Ordnung auf dem Wege der „metaphysischen" Deduktion kam, so muss doch anerkannt werden, dass diese Deduktion eine sehr geringe und verhältnismässig unwichtige Rolle bei der positiven Bestimmung dessen spielt, was in Kants Lehre wesentlich ist. Selbst nach einer solchen Auslegung bleibt das Wichtige die transscendentale Deduktion und die Untersuchungen über die Prinzipien des Verstandes, wo er die innere Notwendigkeit der Quantität und der quantitativen Vorstellungen und Methoden für den Aufbau der Erfahrung zeigt. Dies ist für Kant ebenso charakteristisch als die Dialektik für Hegel. Bei diesem erfolgt jeder Schritt vorwärts durch ein Nachdenken darüber, was in dem schon erreichten Begriff für das reine Denken enthalten ist, bei dem erstern hingegen kann das reine Denken allein nichts zum Fortschritt des theoretischen Wissens beitragen, jeder Schritt fordert eine beständige Beziehung auf die einzige, genügende Richtschnur, das einzig mögliche Kriterion, die Möglichkeit der Erfahrung. Es mag eingewendet werden, dass, die transscendentale Deduktion zugegeben, Hegels System der Kategorien und ihre Auseinandersetzung die Stelle der metaphysischen Deduktion einzunehmen scheint. Das ist zweifellos wahr, und es ist wahr-

scheinlich in dieser Beleuchtung, dass Hegel selbst seine Beziehung zu Kant in dieser Hinsicht ansah. Aber, wie ich zu zeigen versucht habe, bildet die metaphysische Deduktion einen sehr unwesentlichen und schlechtpassenden Teil der Kantischen Lehre, und ihr Platz wird leicht — und in Übereinstimmung mit der kritischen Idee — durch die Auseinandersetzung der Behandlung der Grundsätze des Verstandes ersetzt.

Für Hegel haben die Kategorien der Qualität und Quantität, sowohl als alle andern, auch Gültigkeit für die Welt der Erfahrung — für ihn giebt es schliesslich keine andere Welt im Sinne des Jenseits —, aber gemäss der Voraussetzungen, von denen er ausging, glaubt er nicht, dass dies eines Beweises bedürfe.[1]) Aber auch hier ist vielleicht ein Unterschied. Kant betrachtete seine Kategorien als die notwendigen Bindemittel der Erfahrung, sie halten das Gegebene zusammen. Für Hegel ist die Funktion des Gedankens, selbst des abstraktesten und am wenigst entwickelten gewissermassen das Gegebene umzudenken, es umzugestalten, und in dieser Beziehung bedeutet der Fortschritt zu immer höhern Formen, dass wir uns bemühen müssen, die bisherige Weltanschauung nach den jeweils neugewonnenen Begriffen umzudenken.

Nun können wir bei Kant ebenso eine bestimmte Ordnung unter den Kategorien finden, er hat sie nicht in der zufälligen Weise grupiert, wie eine flüchtige Prüfung das glauben machen könnte; aber wir finden keine Entwicklung im Sinne des notwendigen Übergehens von einer Kategorie zu der nächst höhern. Obwohl

[1]) Vgl. Encyk. § 6. „Indem die Philosophie von anderem Bewusstwerden dieses einen und desselben Gehalts nur nach der Form unterschieden ist, so ist ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und der Erfahrung notwendig. Ja diese Übereinstimmung kann für einen wenigstens äusseren Prüfstein der Wahrheit einer Philosophie angesehen werden, so wie es für den höchsten Endzweck der Wissenschaft anzusehen ist, durch die Erkenntnis dieser Übereinstimmung, die Versöhnung der selbstbewussten Vernunft mit der seienden Vernunft, mit der Wirklichkeit hervorzubringen.“ Obwohl der Gedanke das Wesen der Welt ist, müssen wir doch beständig beachten, dass für Hegel die Logik nicht die Gegenstände in ihrer Konkretheit betrachtet, sondern in völliger Abstraktheit (vgl. Werke III, 14). Sie ist so die Welt der Schatten (Ebenda 47); und ihre Formen, abseits von den realen Gebieten der Natur und des Geistes betrachtet, können leer genannt werden, obwohl dabei noch als wichtig zu bemerken ist, dass zu ihnen von aussen kein fremder Inhalt kommt, wie das bei Kant der Fall war (Encyk. § 43, Zusatz).

die Kategorien einen gewissen Unterschied in der Kompliziertheit aufweisen, nehmen sie ihre Stelle nebeneinander ein, alle in gleichem Masse in ihrer Gültigkeit gerechtfertigt. Die Entwicklung in der Hegelschen Logik indessen, nämlich das Fortschreiten zu immer höhern Kategorien des Umdenkens bedeutet die Aufhebung der untern. So finden wir, dass die Quantität aufgehobene Bestimmtheit oder Qualität ist.[1]) Und während die Kategorien selbst bei Kant die Hauptsache waren, ihre Ordnung und Entwicklung, so weit sie überhaupt bestand, erst in zweiter Linie kam, ist bei Hegel die Entwicklung und Systematisation vielleicht das Wichtigste, und neben ihm erscheinen die besondern Kategorien als sekundär. Denn obwohl die Logik auch ein System von Denkbestimmungen sein sollte, in dem jede ihren eigen ihr zugeteilten Platz hatte, so dass so eine Wertskala für das Schätzen der Wissenschaften und wissenschaftlichen und philosophischen Lehren geschaffen war, so war doch ihr Hauptzweck der, einen adäquaten Ausdruck für das Absolute zu bilden. Wir brauchen daher nicht überrascht zu sein, diese fast übertriebene Ausarbeitung der Kategorien und ihrer Übergänge bei Hegel zu finden, im Gegensatz zu der Mangelhaftigkeit bei Kant hierin. Der Übergang zur Quantität, mit dem wir uns gerade beschäftigt haben und den wir nur in sehr gekürzter Form wiedergegeben haben, illustriert diesen sorgfältigen allmählich sich entwickelnden Fortschritt. Der Übergang zum Mass wird uns einen ebenso guten Beleg hierfür geben.

Wir haben uns schon mit den relativen Stellungen von Qualität und Quantität bei beiden Philosophen beschäftigt, und haben gesehen, dass das Auseinandergehen durch die Grundverschiedenheit ihrer Zwecke, Weltanschauungen und Methoden zu erklären ist. Kant hat seine Kategorien mit mehr ausdrücklicher und bestimmter Beziehung auf ihre Anwendung in der Erfahrung behandelt als Hegel. Ein anderer scheinbarer Widerspruch lässt sich in derselben Weise erklären. Wir sahen, dass Kant betont, dass von blossen Begriffen allein es unmöglich ist, einzusehen, „wie ein Ding mit vielen zusammen einerlei und so eine Grösse sein könne“;[2]) hierfür müssen wir uns an die Erfahrung wenden und an ihre apriorische Bedingung oder Form, den Raum. Nun sehen wir hier aber, dass Hegel die Notwendigkeit der Quantität

[1]) Vgl. z. B. Werke III, 209, 390.
[2]) B 288.

und sie selbst aus der Betrachtung reiner Begriffe allein ableitet. Indessen ist hier trotz des grossen Unterschiedes in den Ansichten und Zielen kein notwendiger Widerspruch, obwohl es wahrscheinlich ist, das keiner von beiden mit viel Billigung das Verfahren und die Methoden des andern ansehen würde. Denn was Kant zu beweisen hat, ist die Möglichkeit der Quantität als einer realen Kategorie, nämlich zu zeigen, wie es möglich ist, dass eine Kategorie, die ein solches Verlangen stellt, dass „Ein Ding mit vielen zusammen einerlei sein" soll, irgend eine Gültigkeit haben kann, d. h. einen Gegenstand haben kann, auf den sie Anwendung findet. So bemüht er sich, zu zeigen, nicht wie solch eine Forderung gestellt, sondern befriedigt werden könnte, wie sie eine objektive Anwendung fände. Nun hatte Hegel nicht notwendig, die Ableitung dieser Realität zu versuchen, er brauchte nur zu zeigen, wie wir an den Begriff selbst kommen müssen. Einen ihm entsprechenden Gegenstand zu finden, war nicht seine Aufgabe. Er versucht auch nicht, es a priori zu beweisen.

Aber obwohl Hegels Kategorien eine Anwendung in der Sinnenwelt finden, selbst wenn wir diese Anwendung so auffassen, wie Kant es tat, so haben sie doch in ihrem Charakter als Formen zum Umdenken der Welt eine andere und für Hegel wichtigere Bedeutung; sie sind Ausdrücke für das Absolute. So finden wir in der Sphäre der Qualität, die wir gerade verlassen haben, Ausdrücke, die im Laufe der Geschichte so angesehen wurden, als wären sie genügend und adäquat für diesen Zweck. Solche sind z. B. das Sein (der Eleatiker), das Nichts (der Buddhisten), das Werden (des Heraklit) u. s. w. Der adäquateste Ausdruck in dieser Hinsicht, der in der reinen Qualität zu finden ist, ist das Fürsichsein und das Eins, und das weil es das wahre Unendliche vertritt. Denn bei Hegel bedeutet das Unendliche nicht das Endlose, das Unbestimmte — das wäre das schlechte Unendliche —, sondern das Sein, welches bestimmt, in sich abgerundet und durch kein anderes als sich selbst begrenzt ist. Freilich ist das Fürsichsein ein sehr abstrakter Ausdruck für Geist und Gott, aber es ist der höchste, den wir in der Sphäre der reinen Qualität erreichen können. Das Hinausgehen über die Qualität bedeutet daher in dieser Beziehung, dass in ihr kein adäquater Ausdruck für die Natur des absoluten gefunden werden kann. Nun ist all dies für Hegel so Charakteristische Kant durchaus fremd. Denn für ihn sind die Kategorien nur in ihrer Funktion als das Gegebene verknüpfend gültig,

und die so erhaltene Welt kann nicht betrachtet werden, als ob sie irgendwie das Absolute oder Noumenon ausdrücke, wofür die Kategorien daher keine Gültigkeit haben — solch ein transscendenter Gebrauch wäre äusserst unzulässig. Ein Wechsel von einer Kategorie zu einer andern kann für ihn nichts anderes bedeuten, als nur einen Unterschied, der von der Verschiedenheit im Charakter des Inhalts abhängt, in den Arten das Gegebene zu vereinigen, sei es nach ihrer materiellen oder ihrer formalen Seite.

2. Kontinuierliche und diskrete Quantität und Grenze.

Der Übergang von der Qualität zur Quantität fand, wie wir gesehen haben, statt, als wir nicht nur die vielen Eins, sondern die Gleichheit oder Einheit der Momente der Attraktion und Repulsion erhalten hatten. Das Fürsichsein wurde dann „schlechthin identisch mit seinem Seinfüranders", all die vielen Eins waren qualitativ dasselbe, jedes war genau, was jedes andere war. Die Grenze, die das Ansichsein von seinem Seinfüranders trennte, wurde daher tatsächlich keine Grenze. Wenn also die Qualität die erste „unmittelbare Bestimmtheit von Sein" ist, ist die Quantität „die Bestimmtheit, die dem Sein gleichgültig geworden ist". Und das ist der Begriff, der der mathematischen Definition der Quantität, als das, was vermehrt oder vermindert werden kann, zu Grunde liegt. Dies bedeutet, dass wir es hier mit einer Bestimmtheit des Seins zu tun haben, das derartig ist, das sie geändert werden kann, während die Qualität des Seins unverändert bleibt. Wenn wir über die Grenze in der Sphäre der Qualität hinausgehen, so wird das Etwas ein anderes, d. h. es ändert sich, aber das ist nicht länger hier der Fall, und wir treffen nun den Fall, dass das Etwas gegen seine Bestimmtheit und seine Grenze gleichgültig ist. „Solche Grenze, die Gleichgültigkeit derselben an ihr selbst und des Etwas gegen sie, macht die quantitative Bestimmtheit desselben aus.[1])

Aber die mathematische Definition sowohl, als der Ausdruck Grösse selbst bezieht sich vielmehr auf die bestimmte Quantität, d. h. eine solche mit einer Grenze, und bis jetzt haben wir diese Stufe nicht erreicht. Wir sind noch in der Sphäre der reinen Quantität und haben nun zu untersuchen, was darin enthalten ist.

[1]) Vgl. Werke III, 209—211, Encykl. § 96.

Die Quantität rührte von der Vereinigung der Attraktion und Repulsion her. Diese werden, insofern sie bei dem Übergang zur Quantität ihre Unabhängigkeit als Kategorien einbüssen, zu blossen Momenten. In ihrer Selbständigkeit war das Element des Werdens in ihnen überwiegend, das Eins wurde das Viele, und, unter dem Einfluss der Attraktion, strebte das Viele wieder danach, eine Einheit zu werden. Nun verlieren sie indessen durch den Übergang von der letzten Stufe der Qualität zur reinen Quantität dieses Charakteristische des Werdens, sinken zu ruhiger Einheit herab, und werden Kontinuität bzw. Diskretion. „Die Kontinuität ist also einfache sich selbst gleiche Beziehung auf sich, die durch keine Grenze und Ausschliessung unterbrochen ist, aber nicht unmittelbare Einheit, sondern Einheit des fürsichseienden Eins.“ [1]) Die absolute Gleichheit der Eins, die in der Quantität enthalten sind, die Tatsache, dass es keine Trennung, keine Grenze zwischen ihnen giebt, liegt der Kontinuität als einem Moment der Quantität zu Grunde. Aber diese Einheit ist zur selben Zeit keine blos abstrakte Einheit, in der jeder Unterschied verloren gegangen ist, sie ist im Gegenteil eine Einheit der Vielen — so dass die Diskretion genau so ein notwendiges Moment ist wie die Kontinuität. [2])

Der Unmittelbarkeit zu folge, in der die reine Quantität, als das erste Glied einer neuen Trilogie sich darbietet, treten sie heraus und erscheinen als selbständig; so muss die Quantität nacheinander in der Form der Kontinuität und der Diskontinuität gesetzt werden. „Sie ist schon sogleich unmittelbare Einheit derselben, d. h. sie ist zunächst selbst nur in der einen ihrer Bestimmungen der Kontinuität gesetzt und ist so kontinuierliche Grösse.“ [3]) So betrachtet, nimmt die ganze Quantität die Form der Kontinuität an. Aber ebenso kann die ganze Quantität auch als diskret betrachtet werden. In dem einen Falle ist die Einheit, die Gleichheit, die Ähnlichkeit der Eins betont, in dem andern ihre Existenz als viele Eins, d. h. ihre Getrenntheit und Verschiedenheit von einander. Es ist daher falsch, zu sagen, die

---

[1]) Werke III, 212.

[2]) Vgl. Werke III, 213. „Um dieser Dieselbigkeit (der vielen Eins) willen ist dies Discernieren ununterbrochene Kontinuität, und um des Aussersichkommens willen ist diese Kontinuität, ohne unterbrochen zu sein, zugleich Vielheit, die ebenso unmittelbar in ihrer Gleichheit mit sich selbst bleibt.

[3]) Ebendas 229.

Quantität sei rein kontinuierlich oder rein diskret, oder es gebe Quantitäten, von denen einige kontinuierlich und einige diskret seien. Die Wahrheit ist, dass alle Quantität und jede Art von Quantität, sowohl kontinuierlich als diskret ist. So kann eine Linie, die als eine Einheit angesehen wird, als kontinuierliche Quantität betrachtet werden, aber als teilbar ist sie diskret. Ebenso können hundert Menschen als eine diskrete Grösse gelten, sofern wir sie getrennt betrachten, aber sie sind ebensogut eine kontinuierliche Grösse, „und das denselben Gemeinschaftliche, die Gattung Mensch, welche durch alle Einzelne hundert geht, und dieselben unter einander verbindet, ist es, worin die Kontinuität dieser Grösse begründet ist".[1]) „Die kontinuierliche und diskrete Grösse müssen daher nicht insofern als Arten angesehen werden, als ob die Bestimmung der einen der andern nicht zukomme, sondern sie unterscheiden sich nur dadurch, dass dasselbe Ganze das einemal unter der einen, das anderemal unter der andern seiner Bestimmungen gesetzt ist."[2]) Beide Momente sind wirklich in jeder Quantität enthalten, der Unterschied ist der, welches von den Momenten ist gesetzt (explicite) und welches ist nur im Begriff (implicite)?[3]) Wie gewöhnlich findet man die Wahrheit nicht, wenn man jedes von dem andern getrennt hält und für sich allein betrachtet, als ob es in der Getrenntheit vom andern existieren könnte, sondern in der Vereinigung beider. Die Wahrheit der reinen Quantität ist daher in der Vereinigung der kontinuierlichen und der diskreten zu finden, genau wie wir die Wahrheit des reinen Seins in der Vereinigung von Sein und Nichts — Werden oder in einer unmittelbaren Form, Dasein — fanden. Aber die Einheit der diskreten und kontinuierlichen Grösse giebt uns bestimmte Quantität oder Quantum, obwohl dieses, wie gewöhnlich, zunächst in einer weniger unmittelbaren Form erscheint, die Hegel Grenze nennt.[4]) Wir wollen sehen, wie dies vor sich geht. Es wird vielleicht etwas klarer, wenn wir den Fall nehmen einer konkreteren Verwirklichung der Idee der reinen Quantität, des Raumes. Hier stellt die Kontinuität die Selbstgleichheit und absolut ununterbrochene Verbindung aller Raumteile untereinander dar; so betrachtet, können wir leicht sehen, dass das, was wir vor uns haben,

[1]) Encyk. § 100, Zusatz.
[2]) Ebendas § 100.
[3]) Werke III, 230.
[4]) Ebendas 231.

der unbestimmte, unendliche oder vielmehr endlose Raum ist. Aber Diskretion allein kann uns auch nicht geben, was wir brauchen, wir erhalten es erst, wenn wir von dem Ganzen unendlichen Raum einen bestimmten Teil abgetrennt haben. Nun setzt uns das Element der Diskretion, nach dem wir den Raum als aus einer Menge von Teilen zusammengesetzt betrachten, in den Stand, gewissermassen an jedem bestimmten Ort anzuhalten und dabei einen Teil von dem einen allumfassenden Raum abzutrennen. Nun ist es die Grenze, die den bestimmten von dem unbestimmten trennt, und ihn als einen bestimmten Raumteil bezeichnet.[1]) Oder, indem wir auf Kants Auseinanderlegung dieser Sache zurückgreifen, stellt Kants Einheit die Kontinuität Hegels dar, wie das aus dem oben erwähnten Beispiel von den hundert Menschen ersichtlich wird. So ist in „Alle Menschen sind sterblich" das Einheitsmoment durch den allgemeinen Begriff Mensch vertreten. Aber das gab uns bis jetzt nicht die Möglichkeit der bestimmten Quantität oder Zahl. Hierfür ist noch das Element der Vielheit notwendig, das bei Hegel durch die Diskretion dargestellt ist. Nun endlich geht aus der synthetischen Vereinigung dieser beiden Momente die Vorstellung der Zahl, die, wie wir sahen, durch Allheit dargestellt ist, oder die bestimmte Quantität hervor. Aus der unbestimmten und unbegrenzten Sphäre heraus, die die Einheit oder das Kontinuierliche gab, waren wir mittelst des Moments der diskreten Vielheit in den Stand gesetzt, eine gewisse, bestimmte Quantität abzuscheiden. Die Einheit also der Diskretion und Kontinuität lässt die Grenze entstehen, die das Diskrete von dem unbestimmten Kontinuierlichen scheidet. Diese Betrachtungen sollen dazu beitragen, Hegels Übergang von der reinen zu der bestimmten Quantität zu verstehen. „Die diskrete Grösse hat erstlich das Eins zum Prinzip und ist zweitens Vielheit der Eins, drittens ist sie wesentlich stätig, sie ist das Eins zugleich als Aufgehobenes, als Einheit, das Sichkontinuieren als solches in der Diskretion der Eins. Sie ist daher als Eine Grösse gesetzt, und die Bestimmtheit derselben ist das Eins, das an diesem Gesetztsein und Dasein ausschliessendes Eins, Grenze an der Einheit ist. Die diskrete Grösse als solche soll unmittelbar nicht begrenzt sein; aber als unterschieden von der kontinuierlichen ist sie als ein Dasein und ein Etwas, dessen Bestimmtheit das Eins und als in einem Dasein auch erste Negation

[1]) Vgl. Kants Erörterungen über die Unendlichkeit und Begrenzung des Raumes u. s. f.

und Grenze ist."[1]) So sehen wir, dass von dem Element der Diskretion, wenn es für sich allein betrachtet wird, wir keine Grenze bekommen können, sondern nur, wenn wir beide vereinigt ansehen, aber doch so verschieden, dass die Grenze erscheint. Was aber meint Hegel damit, „die Grenze ist das Eins"? Wir werden das verstehen, wenn wir uns erinnern, dass die diskrete Quantität die vielen Eins in ihrer Verschiedenheit sind. Nehmen wir an, dass wir in unserm Fortschreiten von einem zum andern derselben, einem kontinuierlichen Prozess, da sie alle gleich sind, an irgend einem anzuhalten uns entschlossen hätten, wie das ja ihre Diskretion zulässt, so scheiden wir auf dieser Weise von dem Unendlichen oder vielmehr Endlosen und Unbestimmten eine gewisse bestimmte Quantität ab, und das Eins, wo wir halten, bildet offenbar die Grenze. So ist von hundert das hundertste die Grenze. Das Halten an diesem Punkt macht es zu einem bestimmten Quantum. Es ist leicht einzusehen, dass in vielen Einzelheiten Kant und Hegel hier wesentlich übereinstimmen. Hegels Moment der Kontinuität, Diskretion und Grenze sind im Grunde genommen Kants Einheit, Vielheit und Totalität äquivalent. Die Kontinuität bei diesem, wie die Einheit bei dem Andern, geht auf die Tatsache zurück, dass die Eins als identisch betrachtet werden. Die Vielheit, die nicht bestimmt ist, die in sich selbst eine Grenze nicht hat, ist, wie wir in dem Fortschreiten zur Unendlichkeit gesehen haben, im Grunde dasselbe Moment wie die Diskretion. Es ist vielleicht einzuwenden, dass die Grenze der Totalität nicht ganz parallel ist; beide aber drücken das Ergebnis der Vereinigung der beiden andern aus, und ihre Ähnlichkeit wird klarer in der unmittelbareren Form der Grenze, der Zahl. Indessen giebt es, wie gewöhnlich, einen Unterschied in den Methoden, welcher hier wie immer der alte ist zwischen der rein begrifflichen Ausarbeitung auf der einen Seite und der Betrachtung mit ständiger Rücksicht auf die Erfahrung auf der andern Seite. Selbst die Ableitung der verschiedenen Momente der Kantischen Quantitäts-Kategorie war bedingt durch den Charakter der Materie, auf die sie angewandt wurden. Es ist nicht nötig, den Gegensatz dieser mit Hegels Methode weiter zu betonen. Dessen Bemühen war es, die reinen Gedankenelemente zu entwickeln, sie als ungenügend nachzuweisen und, durch die Vernunftsnotwendigkeit getrieben, zu

[1]) Hegel, Werke III, 231.

der nächsten und höhern Stufe weiterzuschreiten. Kants Hauptproblem war es, zu zeigen, wie die quantitative Betrachtungsweise auf die Erfahrung gültige Anwendung finden könnte.

Ich habe oben versucht, bei der Behandlung dieser Frage nachzuweisen, dass die drei Unterabteilungen unter der Quantität für Kant nicht jene Selbständigkeit hatten, die sie auf den ersten Blick zu haben scheinen. Diese Eigentümlichkeit tritt bei Hegel klar zu Tage. Dieser Unterschied ist zu erwarten. Der Beweis der Unselbständigkeit der Kategorien war notwendigerweise eine der Hauptaufgaben, um zur absoluten Idee zu kommen, während irgendeiner der Zwecke die Kant erreichen wollte, ihn nicht dazu führt, sie zu betonen. Aber wie gewöhnlich, ist der grosse und wesentliche Unterschied der, dass gemäss der kritischen Philosophie die Quantitäts-Kategorien wie alle andern auf das Noumenon keine Anwendung finden könnten. Hegel betrachtet sie als dem Realen inadäquate Ausdrücke. „Das Absolute ist reine Quantität —, dieser Standpunkt fällt im Allgemeinen damit zusammen, dass dem Absoluten die Bestimmung von Materie gegeben wird, an welcher die Form zwar vorhanden, aber eine gleichgültige Bestimmung sei. Auch macht die Quantität die Grundbestimmung des Absoluten aus, wenn es so gefasst wird, dass an ihm, dem absolut-indifferenten, aller Unterschied nur quantitativ sei.“ [1]) Die Quantität bleibt eins der Momente selbst in der absoluten Idee, aber ein sehr aufgehobenes. In der Welt der Natur, deren Wesen ist, anders zu sein als die Idee, sind quantitative Betrachtungen relativ wichtig; sie werden es weniger, wenn wir die Welt von der Seite der organischen Kategorien und noch weniger, wenn wir sie von der der spirituellen betrachten. [2])

3. Zahl, Mathematik.

a) Die Kategorie der Zahl.

Wir sahen, dass die Quantität sich dadurch von der Qualität unterschied, dass sie gegen ihre Grenze gleichgültig war. „Aber damit ist ihr ebenso die Grenze oder ein Quantum zu sein nicht gleichgültig.“ [3]) Das bedeutet, dass obwohl das Charakteristische der

[1]) Encyk. § 99.
[2]) Vgl. Ebendas.
[3]) Werke III, 233.

Grösse ist, gegen ihre Grenze gleichgültig und somit des Vermehrens oder Verminderns fähig zu sein, ohne aufzuhören eine Grösse zu bleiben, diese Grenze und bestimmte Quantität oder Quantum als eine Kategorie im Laufe der Dialektik sich als notwendig erweisen musste. Quantität muss als Quantum erscheinen, obwohl es nicht entschieden und auch gleichgültig ist, soweit nur quantitative Rücksichten in Betracht kommen, als was für eines. Das Eins ist als die Grenze das Prinzip des Quantums. Dieses Eins ist indessen nicht das Eins der Qualität, sondern das Eins der Quantität, d. h. es ist die Einheit als ein Teil des Quantums.[1]) Es möchte scheinen, dass das hundertste allein die Grenze ist, die die vielen Eins einschliesst, und im gewissen Sinne ist das so; aber dann hat keine der hundert Einheiten einen Vorzug vor den andern, so das jede tatsächlich die hundertste ist; sie sind alle hundertste.[2]) So sehen wir, wie wir zu den drei charakteristischen Merkmalen des Eins kommen: α) sich auf sich beziehend, da ja tatsächlich, das worauf sich das hundertste bezieht, auch ein hundertstes ist; β) einschliessend, als die vielen Einheiten umfassend; γ) anderes ausschliessend, insofern es nicht nur abstösst, was von den enthaltenen Einheiten über das Hundert hinaus ist, sondern auch insofern es sein Anderssein, etwas anderes zu sein als ein hundertstes, von sich selbst und den andern Einheiten des Hunderts ausschliesst.[3])

„Das Quantum, in dieser Bestimmung vollkommen gesetzt, ist die Zahl." Das Kontinuierliche war die Form der Unbestimmtheit; nun haben wir mit der Festlegung der Grenze als einer Verbindung zwischen ihr und der Diskretion eine bestimmte Vielheit. „Das Quantum nur als solches ist überhaupt begrenzt, seine Grenze ist abstrakte einfache Bestimmtheit desselben. Indem es aber Zahl ist, ist diese Grenze als in sich selbst mannigfaltig gesetzt" (wie wir in dem Beispiel von Hundert auseinandergesetzt haben). Wir haben daher als die Momente der Zahl die Einheit, welche der kontinuierlichen und die Anzahl, die der diskreten Quantität entspricht. Eine Grenze erscheint sowohl in der Qualität als in der Qantität, aber es besteht ein charakteristischer Unterschied zwischen ihnen. In der erstern durchdringt die Grenze das Dasein und giebt diesem seine Bestimmung, macht es endlich. Im letztern

[1]) Ebendas 233.
[2]) Ebendas 234.
[3]) Ebendas 233.

Falle indessen hängt die Grenze ab von ihren vielen Einheiten, statt umgekehrt. Sie können ohne sie bestehen, aber die Grenze kann es nicht ohne die Einheiten. Es ist die Anzahl, welche eine Zahl, eine Zwei, eine Zehn u. s. w. ausmacht.[1])

Einheit, Anzahl, Zahl scheinen vielleicht mehr als Kontinuität, Diskretion und Grenze, den drei Kantischen Momenten Einheit, Vielheit und Allheit zu entsprechen. Die Frage ist nun allerdings nicht von grosser Bedeutung, da der einzige Unterschied zwischen Einheit, Anzahl und Zahl einerseits und Kontinuität u. s. f. andererseits nur ein solcher von grösserer oder geringerer Unmittelbarkeit, von mehr oder weniger Selbständigkeit der verschiedenen Momente ist. Doch trägt der Vergleich der Kontinuität u. s. f. mit den Kantischen Kategorien dazu bei, die wahre innere Verbindung zwischen beiden, als auch zwischen den Motiven, die zu ihrer Annahme führen, klarer hervortreten zu lassen.

Es könnte scheinen, dass wenigstens die Behandlung der Zahl einen Widerspruch zwischen den beiden Philosophen offen und direkt aufweist. Für Kant ist die Zahl mehr das Produkt der Einbildungskraft, die zwar unter der Leitung des Verstandes arbeitet, als ein reines Gedankenelement, während wir bei Hegel zu ihr kommen als einer der notwendigen Kategorien, die wir in Fortschreiten zur Idee zurücklegen müssen. In dem einen Fall ist es festgestellt, dass wir nicht ihre Möglichkeit aus der blossen Vernunft, aus blossen Begriffen allein verstehen können, in dem andern haben wir sie aus reinen Denkbestimmungen ohne Mischung von Empfinden und Anschauung abgeleitet. Aber ich denke, dass hier auch eine kurze Überlegung über das, was wirklich darin enthalten ist, uns überzeugen wird, dass der Widerspruch mehr scheinbar als wirklich ist. Denn so wenig wie bei Kant uns Einheit, Vielheit, Totalität als reine Kategorien Zahlen darstellen, so giebt uns bei Hegel die „Zahl“ und ihre Momente vielmehr die logische Begründung der Zahl und des Zählens als diese konkreten Produkte selbst. Wir sind nun an der Stufe angekommen, wo wir fähig sind, die Zahl, die Arithmetik und die mathematische Auffassung der Welt zu verstehen und zu beurteilen. Sie sind keine reine Gedankenprodukte, und wenn wir in Folgendem ihre Behandlung bei Hegel betrachten, so werden wir finden, dass der Unterschied von Kant darin besteht, dass Hegel diese Operation

[1]) Werke III, 233—234.

eher mehr als weniger mechanisch und von der Sinnlichkeit abhängig macht.

b) Die Mathematik.

Nachdem Hegel das Charakteristische und die Momente der Zahl bestimmt hat, geht er weiter zu der Betrachtung der verschiedenen Arten von Operationen, mit denen sich die Arithmetik beschäftigt. Aber hier ist ein Wort der Warnung notwendig. Diese arithmetischen Operationen und ihre Untersuchung gehören nicht zu der Dialektik; sie sind nicht in derselben Weise wie z. B. die Kategorie des Quantums oder der Zahl abgeleitet; genau genommen, werden sie überhaupt nicht abgeleitet, wenigstens nicht von reinen Begriffen. Was wir haben, ist vielmehr eine Anordnung der arithmetischen Rechnungsarten — denn hierzu kommen sie alle — unter der Leitung einer Betrachtung der Zahl und ihrer Momente. Den Standpunkt der reinen Vernunft, der sie vertritt, leitet er ab, eben wie er in der Lehre vom Begriff den Standpunkt der allgemeinen Naturgesetze ableitet, aber wie im letzten Falle er nicht sagt, welche Gesetze das sind, sondern nur, dass es solche sind, so versucht er jetzt nicht die Teilung der Arithmetik weder nach Form noch Inhalt aus der reinen Vernunft zu geben. Wenn so selbst Hegels Auseinandersetzung dieser Prozesse, wie auch seine Beschreibung des Wesens ihrer Methoden, sich als inadäquat oder irrig erweisen sollte, so entwertet das keineswegs die Haupt- und auch die Nebenzwecke seiner Logik. Sie wäre doch noch tauglich als Darstellung des Absoluten, des Realen und würde uns doch befähigen, den Wert der numerischen und arithmetischen Weltanschauungen zu beurteilen, die uns einen, wenn auch inadäquaten Ausdruck desselben geben. Wenn wir zugeben, dass die Arithmetik sich mit der Zahl beschäftigt — was kaum bezweifelt werden kann —, dann werden wir nach Überschreitung der Kategorie der Zahl, die ihren Standpunkt darstellt, sehen, dass jeder Versuch, das Wesen des Realen durch Quantum und Zahl auszudrücken, scheitern muss. Dieses Ergebnis erhalten wir unabhängig von Hegels Ansichten über das Wesen der arithmetischen Disziplinen.

Die Grundsätze, nach denen wir versuchen müssen, die verschiedenen mathematischen Operationen zu schematisieren, müssen aus den charakteristischen Elementen in dem Begriff der Zahl selbst entspringen. Diese sind Anzahl und Einheit. „Die Einheit

aber auf empirische Zahlen angewendet, ist nur die Gleichheit derselben; so muss das Prinzip der Rechnungsarten sein, Zahlen in das Verhältnis von Einheit und Anzahl zu setzen und die Gleichheit dieser Bestimmungen hervorzubringen.“ [1]) Dieses ist indessen kein Fortschritt wie der der Dialektik selbst, sondern, da die Charakteristik der Zahlen Gleichgültigkeit gegen einander ist, so ist die Operation etwas, das auf sie von aussen ausgeübt werden muss. „Die Beziehungsweisen der Zahlen sind die Rechnungsarten.“ [2]) „Rechnung ist überhaupt Zählen und der Unterschied der Arten zu rechnen liegt allein in der qualitativen Beschaffenheit der Zahlen, die zusammengezählt werden, und für die Beschaffenheit ist die Bestimmung von Einheit und Anzahl das Prinzip.“ [3]) Der einzige Unterschied der Qualitäten der Zahlen, mit der wir uns hier beschäftigen, ist Gleichheit und Ungleichheit, welche Eigentümlichkeiten sind, die nicht zu den Zahlen selbst gehören, sondern durch äussern Vergleich ihnen zukommen. Da Zahlen auf zweierlei Weise hervorgebracht werden können, entweder durch Zusammenstellen oder durch Zergliedern, erhalten wir zwei Unterabteilungen für jede Rechnungsart, die positive und die negative. [4])

„Nummerieren ist das erste, die Zahl überhaupt machen, ein Zusammenfassen von beliebig vielen Eins.“ [5]) — Durch das Zusammenfassen der Vielen zu einer Einheit erhalten wir, indem wir in jedem folgenden Falle, der zu einer Einheit zusammengezogen wird, eine Summe bilden, die um Eins grösser ist als die vorhergehende, die natürliche Reihenfolge der Zahl. „Da die Eins äusserlich gegen einander sind, stellen sie sich unter einem sinnlichen Bilde da, und die Operation, durch welche die Zahl erzeugt wird, ist ein Abzählen an den Fingern, an Punkten u. s. w. Was vier, fünf u. s. f. sind, das kann nur gewiesen werden.“ [6])

Wenn nun die Zahlen, die wir so erhalten haben, ungleich sind, so ist ihre weitere Zusammenstellung Addition, nach der negativen Seite Subtraktion. Sind die gegebenen Zahlen indessen gleich, aber ungleich in der Anzahl, erhalten wir Multiplikation, bzw. Division. Wenn sowohl die Zahl gleich ist, an Einheiten

---

[1]) Encyk. § 102.
[2]) Werke III, 236.
[3]) Encyk. 102.
[4]) Vgl. Werke III, 237.
[5]) Encyk. § 102.
[6]) Werke III, 238.

wie in der Anzahl, erhalten wir Potenzieren, bzw. Ziehen der Wurzel.[1])

Es ist nicht notwendig, auf eine nähere Auseinandersetzung dieser Dinge einzugehen, nachdem wir einmal ihr Prinzip erkannt und gesehen haben, dass sie in der Dialektik der Idee keinen Teil nehmen. Es mag indessen von Nutzen sein, einen Angriff zu verzeichnen, den Hegel, einer vielleicht zu häufigen Gewohnheit bei sich folgend, gelegentlich auf Kant macht. Kant hatte geglaubt, dass die Urteile der Arithmetik wie $7 + 5 = 12$ und der Geometrie, wie, eine Gerade ist die kürzeste Entfernung zwischen zwei Punkten, synthetisch apriori nicht analytisch und nicht aposteriori, d. h. von der Erfahrung abgeleitet sind. Der Unterschied liegt nicht in der Richtung, die man vielleicht erwarten könnte; er besteht nicht in Hegels zu starker Hervorhebung der Rolle, die die reine Vernunft in arithmetischen und geometrischen Operationen spielt. Im Gegenteil, er möchte lieber jede begriffliche Tätigkeit dem Bilden und Billigen solcher Urteile absprechen. Sie sind höchstens rein analytisch. Zu Kants Behauptung hierüber, „man sollte anfänglich zwar denken es ($7 + 5 = 12$) sei ein bloss analytischer Satz", fügt er in Klammern hinzu, „gewiss",[2]) und weiter lesen wir: „die Summe von 5 und 7 heisst die begriffslose Verbindung beider Zahlen, das so begrifflos fortgesetzte Nummerieren von 7 an, bis die 5 erschöpft sind, kann man ein Zusammenfügen und Synthesieren, gerade wie das Nummerieren von Eins an, nennen — ein Synthesieren, das aber gänzlich analytischer Natur ist, indem der Zusammenhang ein ganz gemachter, nichts darin ist noch hineinkommt, was nicht ganz äusserlich vorliegt".[3]) Der Kern des Einwurfs scheint darin zu liegen, dass 7 und 5 wirklich keine Begriffe sind, dass ihre Zusammensetzung ganz begriffsloser, ja mechanischer Natur und von aussen hergeleitet ist. Freilich sind sie nicht Produkte des reinen Denkens wie die Kategorien, aber Kant ist sich darüber eben so klar wie Hegel. Dennoch ist es nicht leicht einzusehen, wie dieser leugnen kann, dass, obwohl sie selbst nicht reine Gedankenelemente sind, sie in der Anschauung oder Einbildungskraft unter Leitung der Kategorien gebildet sind. Scheinen sie nicht selbst bei Hegel unter der Kategorie der Zahl,

---

[1]) Vgl. Encyk. § 102, Logik 237—244.
[2]) Werke III, 239.
[3]) Ebendas.

einem der Momente in der reinen Dialektik zu stehen? Die Notwendigkeit, sich auf die Finger zu berufen, worauf er aufmerksam macht, ist nur eine Wiederholung von Kants eigenen Worten,[1]) und stellt nur den nichtanalytischen Charakter (im Kantischen Sinne) der ganzen Operation dar. Aber dann bleibt für Kant die Frage, wie können wir hierfür innerhalb der Erfahrung allgemeine Gültigkeit verlangen? Darin liegt für Kant der ganze Kernpunkt; wäre es nicht dafür, so würden solche Urteile oder Operationen nicht mehr Prüfung oder Rechtfertigung erfordern als gewöhnliche aposteriorische Urteile, die aus der Analysis unserer Wahrnehmungen oder Anschauungen abgeleitet sind. Genau das ist der Standpunkt, der sich Hegel nicht als von besonderem Interesse darbot. Daher kommt der Ursprung dieses ganzen Angriffs, wie viele andere derselben Natur, nicht aus einem wirklichen Widerspruch in der besondern Lehre — sie sind hier z. B. ja wesentlich einig —, sondern aus dem Unterschied in den Grundzielen und Interessen. Der wichtige Punkt, den man nicht vergessen darf, wenn man über Kants Stellung zur Mathematik spricht, ist, dass sein Zweck nicht ist, eine vollständige Philosophie dieser Disziplin zu geben mit einer sorgfältigen Prüfung der sie bildenden Elemente, sondern zu beweisen, dass die gewöhnliche Elementarmathematik Anspruch auf Allgemeingültigkeit in der „Welt der Sinneserfahrung" machen kann. Wenn er so feststellt, dass seine Aufgabe die der reinen, nicht der angewandten Mathematik ist,[2]) so müssen wir das als ein Anzeichen verstehen, dass er nicht die besonderen Mittel und Methoden untersuchen will, durch die die Lehren der Geometrie und der Arithmetik auf die besondern Gegenstände der Erfahrung Anwendung finden, und nicht als ein solches, dass er wünscht, jede Beziehung auf die Erfahrung und jede Untersuchung über die Allgemeingültigkeit der mathematischen Urteile für sie auszuschliessen. Eine Philosophie der reinen Mathematik als rein zu geben, d. h. ohne jede Beziehung auf die Erfahrung, war nicht Kants Hauptaufgabe; er zeigte, dass die reine Mathematik für die Erfahrung Gültigkeit beanspruchen könnte.

Aber obwohl man geneigt ist, die Richtigkeit von Hegels Kritik an Kant in Abrede zu stellen, muss man doch zugeben,

[1]) Vgl. B 299. „Der Begriff der Grösse sucht in eben der Wissenschaft seine Haltung und Sinn in der Zahl, diese aber an den Fingern, den Korallen des Rechenbretts u. s. f."

[2]) Vgl. Prolegomena.

dass er ausdrücklich die Aufmerksamkeit auf eine Charakteristik des arithmetischen und geometrischen Verfahrens gelenkt hat, die Kant in einer gewissen Dunkelheit liess. Sie betrifft die Äusserlichkeit der mathematischen Verfahrungsweise und Operationen, sowohl als die von Begriffen wie Gleichheit, Unterscheiden u. s. f. in Bezug auf die Materie, die ihnen zu Grunde liegt. [1])

Es scheint mir auch nicht, dass Hegels Angriff auf Kants geometrische Lehre irgendwie erfolgreicher wäre. Er versucht zu zeigen, dass das Urteil, „eine gerade sei die kürzeste Entfernung zwischen zwei Punkten", wirklich analytisch und nicht synthetisch ist. Das tut er, indem er behauptet, dass „gerade" „einfach", da ja das räumliche Element schon im Begriff der Linie enthalten ist, und im Falle der Quantität „einfach" „kleinste" bedeutet, so dass das Urteil wirklich analytisch ist. [2]) Aber da, nach meiner Ansicht, diese Betrachtungen Hegels über die Mathematik in keinem notwendigen Zusammenhang zu seiner Methode und seinem System stehen, da sie höchstens psychologisch damit verknüpft sind, so halte ich es für überflüssig, weiter auf sie einzugehen. Aber bevor wir den Gegenstand verlassen, möchte ich Hegels Angriff auf den Begriff der Zahl, wo die Idee gewissermassen „ausserhalb" sich selbst, mit seiner Stellung in jener andern Sphäre der Äusserlichkeit, der Welt der Natur vergleichen, wo er eine feindselige Haltung zur Erfahrung einzunehmen scheint, eine Haltung, die durchaus nicht für sein System wesentlich ist, aber es begünstigt, dass er oft missverstanden wurde.

4. Grad.

„Die Grenze ist mit dem Ganzen des Quantums selbst identisch; als in sich vielfach ist sie die extensive, aber als in sich die einfache Bestimmtheit ist sie die intensive Grösse oder Grad." [3]) Die hier erwähnte Unterscheidung ist gewissermassen der zwischen der kontinuierlichen und diskreten Quantität ähnlich, aber sie unterscheidet sich darin, dass sie ihre Anwendung nicht auf den allgemeinen Begriff der Quantität, sondern auf das Quantum findet,

---

[1]) Vgl. oben S. 46 Anmerk.; auch u. a. Logik, Werke III, 236; auch unten.

[2]) Werke III, 240—241.

[3]) Encyk. § 103.

oder, was dasselbe ist, auf die quantitative Grenze. Die Unterscheidung entsteht dadurch, dass die Grenze bald in dem Momente der Anzahl, bald in dem der Einheit gesetzt wird. Insoweit die Grenze als eine Menge betrachtet wird, als ein Zusammenfassen vieler Eins, ist sie eine extensive Grösse; insoweit das Moment der Einheit betont wird, entsteht eine intensive Grösse. In beiden Fällen besteht eine Einheit der Vielen, sonst wäre keine Grösse überhaupt vorhanden. Wenn die Grenze erst in dem Moment der Anzahl gesetzt wird, so zeigt sich die Notwendigkeit des Übergangs zu ihrem Gegenteil. Dieses Viele der Grenze ist in sich gleichartig, jedes ist wie das andere, und so ist das Viele kontinuierlich. Das Ergebnis ist das, dass das Viele zur einfachen Einheit herabsinkt und „die Äusserlichkeit, welche die Eins der Vielheit ausmacht, verschwindet in dem Eins, als Beziehung der Zahl auf sich selbst".[1] „Die Grenze des Quantums, das als Extensives seine daseiende Bestimmtheit, als die sich selbst äusserliche Anzahl hatte, geht also in einfache Bestimmtheit über. In dieser einfachen Bestimmung der Grenze ist es intensive Grösse und die Grenze oder Bestimmtheit, die mit dem Quantum identisch ist, ist nun auch als einfache gesetzt — der Grad."[2] Die Bestimmtheit des Grades muss, wie die andern bestimmten Quanta, durch eine Zahl ausgedrückt werden, aber statt der Kardinalia müssen wir hier die Ordinalia anwenden. Das Quantum, welches 20 Grad hat, ist der 20. Grad, nicht die Anzahl.

Es giebt jedoch noch einen andern Unterschied zwischen intensiver und extensiver Quantität, auf den man wohl achten muss. Wir sahen, Quantität ist gleichgültig gegen ihre Grenze. Äusserlichkeit gehört sozusagen direkt zu ihrem Wesen. Extensive Quantität ist nummerische Vielheit, und so hat diese Äusserlichkeit in sich, d. h. zwischen den verschiedenen Eins. Insoweit als in der intensiven Quantität die Anzahl aufgehoben ist, fällt diese innere Äusserlichkeit weg, und an ihrer Stelle entsteht die Beziehung der Zahl als Grad zu andern Zahlen als Graden. „Sonach ist der Grad einfache Grössenbestimmtheit unter einer Mehrheit solcher Intensitäten, die verschieden, jede nur einfache Beziehung auf sich selbst, zugleich aber in wesentlicher Beziehung auf einander sind, sodass jede in dieser Kontinuität mit den andern ihre Bestimmtheit hat. Diese Beziehung des Grades durch sich selbst

[1] Werke III, 253.
[2] Ebendas.

auf sein Anders macht das Auf- und Absteigen in der Skala der Grade zu einem stetigen Fortgang, einem Fliessen, das eine ununterbrochene, unteilbare Veränderung ist.[1])

Aber obwohl so verschieden, schliessen extensives und intensives Quantum sich doch gegenseitig ein — sie sind verschieden, aber untrennbar. Der Grad ist Eins, aber nicht das unbestimmte Eins, das Prinzip der Zahl im allgemeinen, das die Anzahl ausschliesst. Der Grad hingegen ist bestimmt und das zweifach, erstens in seiner Beziehung zu seinem Andern, den andern Graden, so dass z. B. der zwanzigste Grad durch seine Stellung in der Skala bezüglich des neunzehnten und des einundzwanzigsten bestimmt ist, zweitens in Beziehung auf die Anzahl, deren Einheit sie ist. In der Extensität ist die Diskretion der zwanzig betont, aber diese sind auch im Grade enthalten, wenn auch kontinuierlich.

„Extensive und intensive Grösse sind also eine und dieselbe Bestimmtheit des Quantums; sie sind nur dadurch unterschieden, dass die eine die Anzahl als innerhalb ihrer, die andere dasselbe, die Anzahl als ausser ihr hat.“[2])

Diese Auseinandersetzung der Beziehung zwischen extensivem und intensivem Quantum trägt in gewisser Hinsicht eine Ähnlichkeit mit der Kantischen. In beiden Fällen sind die hervorgehobenen Merkmale ziemlich dieselben, nämlich das für die Betonung gewählte Moment, Anzahl oder Einheit; aber während bei Hegel die Unterscheidung sozusagen die Kategorien schuf, wird sie bei Kant nur gebraucht, um sie zu bestimmen, ihre Annahme dagegen war durch andere Rücksichten bedingt, nämlich durch ihre Notwendigkeit für die Möglichkeit der Erfahrung. Beide Philosophen glauben, dass jedes Objekt sowohl intensive als extensive Grösse hat, aber diese Untrennbarkeit ist für Kant nicht durch eine innere Verbindung, die eine begriffliche Prüfung enthüllen könnte, sondern durch die Tatsache begründet, dass jedes Objekt der Erfahrung als ein Objekt der Sinneswahrnehmung eine Form (Raum und Zeit) und eine Materie (den Empfindungsinhalt) enthält. Die Tatsache, dass er sowohl, wie Hegel, glaubt, dass die Intensität der Erscheinungen durch extensive Bestimmungen ausgedrückt werden kann, geht nicht darauf zurück, dass er glaubt, beide Begriffe schlössen einander ein — freilich, soweit das geht, sind beide ver-

---

[1]) Ebendas 255.

[2]) Werke III, 256.

schiedene Arten der Quantität —, sondern, dass für eine objektive Schätzung der Intensität die Möglichkeit der Ersetzung nötig ist. So bleiben trotz aller scheinbaren Gleichheit der Resultate die Methoden der beiden Philosophen durchaus verschieden. Aber selbst in den Punkten, wo sie übereinzustimmen scheinen, besteht ein Unterschied, der durch die Verschiedenheit der Methoden hervorgerufen wird. Beide glauben an die Untrennbarkeit der intensiven und extensiven Quanta. Aber da bei Hegel dies auf die Natur des Quantums selbst zurückgeht, muss jedes extensive Quantum, und daher selbst Raum- und Zeitgrössen, zugleich als intensiv angesehen werden, und umgekehrt. Bei Kant findet eine solche Identität der beiden Arten von Grössen nicht statt; bei ihm haben Grad und intensive Grösse Beziehungen auf „Intensitäten" der Erscheinungen — sie sind freilich nicht die Kategorien, sondern das Ergebnis ihrer Anwendung auf die Erfahrung. Bei Hegel trifft dies nicht zu, und das kann vielleicht einigermassen den manchmal irreführenden Charakter seiner Terminologie illustrieren. Weiter darf man vielleicht hinzufügen, dass, obwohl beide Philosophen die Verbindung zwischen intensiven und extensiven Grössen als notwendig behaupten, dennoch die Voraussetzungen, die in dieser Annahme liegen, von keinem genügend untersucht werden. Man kann indessen sagen, dass diese Aufgabe eher der Methodologie als der Logik angehört.

5. Das Unendliche.

Wir haben schon häufig gesehen, dass die Grösse gegen ihre Grenze als Grösse oder Quantum, was sie dazu bestimmt, eine Grenze zu haben, gleichgültig ist. Aber aus welchem Grunde sollte sie eher eine haben als eine andere? Wir haben daher hier „eine Bestimmtheit, welche ebensosehr die Negation ihrer selbst ist. In der extensiven Grösse ist dieser Unterschied entwickelt, aber die intensive Grösse ist das Dasein der Äusserlichkeit, die das Quantum in sich ist".[1]) Das bedeutet, dass die Äusserlichkeit des Quantums schon in dem extensiven enthalten war, aber sie wird erst ganz klar in dem intensiven, und dies, weil der Grad als Einheit seine Bestimmtheit der Beziehung zu andern Graden verdankt. Der 20. Grad ist einerseits bestimmt durch den 21.,

[1]) Werke III, 261.

andererseits durch den 19., der 21. wieder durch den 22. u. s. f. bis ins Unendliche. Die Beziehung zu einem andern, in der er seine Bestimmtheit finden soll, ist hier bestimmt gesetzt. Wir können nicht nur, wir müssen über jede bestimmte Grösse hinausgehen. Wir kommen so zu der Kategorie der unendlichen Grösse, dem dritten Hauptmoment des Quantums, wo Zahl das erste und extensives und intensives Quantum das zweite ist.

Es liegt so in der Natur des Quantums selbst, seine Grenze zu ändern, darüber hinauszugehen, und wirklich jede Grenze zu überschreiten, denn ihre Bestimmtheit und Begrenztheit geht nicht auf sich, sondern auf sein Anderes zurück. Aber hierin liegt ein Wiederspruch, da es zu dem Wesen des Quantums gehört, eine Grenze zu haben. Die Negation der Grenze im Quantum führt zum Unendlichen. Aber dieses ist selbstwidersprechend. Der unendliche Progress ist der Ausdruck, nicht die Lösung dieses Widerspruchs. Dem äussern Ansehen nach ist das Quantum bestimmt, aber die allgemeine Eigenart jeder Quantität, die Äusserlichkeit, die im Grad gesetzt ist, hindert es daran, das zu verwirklichen, was es sein soll. Wir versuchen, seine Bestimmtheit in einem andern Quantum zu finden, aber dieses bedarf wiederum des Findens seiner Bestimmtheit in einem andern u. s. f. ad infinitum. So schieben wir die Grenzen immer weiter hinaus. Der 20. Grad wird zum 21., dann zum 22. u. s. w. Die unendliche Reihe und das unendliche Quantum, die sein Ziel ist, sind beide selbstwidersprechend, die unendliche Reihe, weil sie, trotz des Anspruchs das Quantum zu bestimmen, dazu unfähig ist, das unendliche Quantum, weil es so weit es unendlich ist, die Grenze des Quantums negiert, obwohl diese Grenze zu seinem Wesen als Quantum gehört. Wir haben hier, wie bei der Qualität, ein Beispiel von dem schlechten Unendlichen.[1])

Hier[2]) macht Hegel eine sehr interessante und charakteristische Anmerkung. Die schlechte Unendlichkeit des Quantums wird von vielen als ein Gegenstand der Bewunderung, als etwas Erhabenes angesehen. „In der Tat aber macht diese moderne Erhabenheit nicht den Gegenstand gross, welcher vielmehr entflieht, sondern nur das Subjekt, das so grosse Quantitäten in sich verschlingt.“ Kant[3]) macht sich selbst auch solcher Tiraden schuldig. Gegen

[1]) Vgl. Werke III, 263—266.

[2]) Ebendas 267 ff.

[3]) Vgl. unten S. 115, Anmerk. 4.

alle solche Vorstellungsweisen erhebt Hegel energischen Protest — ein Protest durchaus im Hegelschen Geiste und in Harmonie mit seiner Auffassung von der wahren Unendlichkeit und Grösse. Nun der Schwindel, der einen befällt bei der Betrachtung von Raum auf Raum, Zeit auf Zeit, Welt auf Welt bis ins Unendliche ist nichts Erhabeneres als der Schwindel der Langweile. Der Sternhimmel ist bewunderungswert, nicht aber wegen seiner endlosen Ausdehnung, sondern „um der Massenverhältnisse und Gesetze willen".[1]) Es ist so die Ordnung am Himmel, nicht seine Endlosigkeit, was die Bewunderung hervorruft. Das ist eine durchaus griechische Idee. Freilich zeigt Hegels ganze Auffassung des Unendlichen, sowohl als seine Betonung der Notwendigkeit der Selbstbeschränkung für die wahre Grösse[2]) und vor allem sein Begriff und Behandlung des Masses[3]) — die Wahrheit der Quantität und der Qualität des Seins — die Bedeutung des griechischen Elementes in seinem Denken, ein Element, das nicht nur in Bezug auf das, was wir gerade betrachten, sondern auch für seine Auffassung des sozialen und religiösen Lebens wichtig ist. Dieselben Rücksichten beeinflussen seinen Protest gegen die Kantische Unsterblichkeitslehre — eine Ansicht und Auffassungsweise, die Endlosigkeit mit Ewigkeit verwechselt — und gegen die Gründe, die zu ihrer Annahme führten — den Subjektivismus des „Sollens".[4])

Die Lösung dieses Widerspruchs, dessen Ausdruck der unendliche Progress ist, ist in ziemlich derselben Weise zu finden als bei dem unendlichen qualitativen Progress. Was wir suchen, ist eine Bestimmung des Quantums, das eine bestimmte und endliche Quantität ist, aber doch in seiner Natur seine Bestimmung in etwas Äusserlichem zu finden hat. Dass ein Quantum eine Grenze hat, ist notwendig, aber wo diese Grenze zu ziehen ist, dass es gerade dieses Quantum, nicht ein anderes sein soll, kann nicht aus der rein quantitativen Betrachtungsweise bestimmt werden. Dies bereitet uns schon auf den Übergang zum Masse vor, der

[1]) Vgl. Ebendas 269.

[2]) Encyk. § 80.

[3]) Werke III, 395 ff.

[4]) Es ist vielleicht interessant, zu bemerken, dass, während Hegel das Unendliche in Raum und Zeit benutzt, um dessen innere Widersprüche klar zu legen und so zu einer höhern theoretischen Kategorie aufzusteigen, Kant dagegen es [oder vielmehr das Gefühl des Erhabenen, das es erweckt] als gewissermassen eine Art Offenbarung des Moralischen betrachtet. Vgl. Kritik der Urteilskraft, §§ 25 ff.

Kategorie, in der die Qualität die Quantität bestimmt. Eine Betrachtung des schlechten Unendlichen, zu dem wir jetzt gekommen sind, deutet in derselben Richtung. Quantität ist die aufgehobene Qualität. Nun haben wir indessen einen Punkt erreicht, wo eine Bestimmung der Quantität (das Quantum) notwendig ist, aber wobei diese Bestimmung nicht in dem Quantum selbst gefunden werden kann, so dass wir ins Unendliche getrieben werden, um sie zu suchen. Diese Unendlichkeit ist indessen ein unerreichbares Jenseits, und soweit das Quantum in Betracht kommt, sein Nichtssein. Was wir wirklich in ihm zu finden hoffen, ist daher die Qualität, die die Quantität bestimmt, denn wir sind jetzt zu der Verneinung des unmittelbaren Quantums gekommen, das selbst die Negation der Qualität ist, so dass wir durch diese doppelte Verneinung wieder zur Qualität zurückgeführt werden, aber einer Qualität, die die Quantität bestimmt, d. h. nicht zur reinen Qualität, sondern zur qualitativen Quantität. Wir wollen jetzt sehen, wie das vor sich geht. Das Quantum hat, obwohl es bestimmte Quantität ist, seine Bestimmtheit in einem andern; aber dies Andere, welches zunächst als das schlechte Unendliche erscheint, das das Endliche ausschliesst, zeigt dasselbe Eigentümliche als das endliche Quantum, es ist selbst endliches Quantum. So erreichen wir das wahre Unendliche des Quantums, in welchem das Quantum durch ein Quantum bestimmt wird, sodass es beim Hinausgehen über sich nur zu sich kommt. Das ist das quantitative Verhältnis, in dem einerseits die Äusserlichkeit der Quantität gesetzt ist, die hier somit ihren Höhepunkt erreicht, und andererseits das quantitative Moment des Fürsichseins wieder hervortritt.[1])

6. Das quantitative Verhältnis.

In dem quantitativen Verhältnis erscheinen die Quanta nicht länger als selbständige Kategorien, sondern sinken zu Momenten herab. So kann in dem Verhältnis 2 : 8 keines der beiden Glieder nach Belieben sich ändern; die Änderung des einen bringt die des andern mit sich, und muss so vor sich gehen, dass das Verhältnis immer konstant bleibt (in diesem Falle 1 : 4). Ihre Bestimmtheit und Grenze wird so in einem andern Quantum gefunden, dem Exponenten des Verhältnisses. Wenn dies nur ein Quantum

[1]) Vgl. Werke III, 279—283.

ist, so muss es die Momente der Einheit und Anzahl in sich schliessen, und das ist hier der Fall, denn die beiden Quanta die, genau genommen, im Verhältnis keine Quanta als solche mehr sind, hören auf, als solche behandelt zu werden, und das eine kann sich beliebig ändern, aber nur unter der Bedingung, dass es das andere genau gleichvielmal enthält. So verlieren sie ihre Bedeutung als Quanta, was diese auch immer sein mag, wenn sie getrennt betrachtet werden und das eine sinkt einfach zur Einheit herab, das andere zur bestimmten Anzahl dieser Einheit (in dem gegebenen Verhältnis 4). Der Exponent ist daher die Einheit der Einheit und Anzahl — in diesem Falle nicht mehr die einfachen Momente des Quantums, sondern Quanta selbst, aber Quanta, die zu Momenten in einem weitern Quantum herabgesunken sind. Da wir indessen nicht bestimmen können, welche von den beiden kleinern Zahlen Quotient ist und welche die Einheit, so ist es klar, dass in dem direkten Verhältnis der Exponent nicht ausdrücklich und bestimmt als das gesetzt ist, was er angeblich ist, nämlich Einheit der Einheit und Anzahl. Das ist eigentlich bestimmt in dem umgekehrten oder indirekten Verhältnis gesetzt, in dem die Quanta nicht unbestimmt wechseln können, wie es beim direkten, vorausgesetzt, dass sie proportional beide zu- oder abnehmen, der Fall ist, sondern nur innerhalb einer bestimmten Grenze. Das direkte wird durch das indirekte Verhältnis daher ersetzt.[1])

In dem indirekten Verhältnis erscheint der Exponent bestimmt als das Produkt der zwei Seiten. Das Quantum, das der Exponent ist, ist unmittelbar wie in dem direkten, wo daher „das Feste nur den Sinn eines Quantums hat", aber es ist nicht länger „eine Anzahl zu dem Eins des andern Quantum im Verhältnis". Das bedeutet, dass während in dem direkten Verhältnis, wenn die eine Seite zunahm, die andere auch zunahm, und wenn die eine abnahm, die andere auch abnahm, d. h. sie bestimmten einander positiv, nun indessen, wenn die eine Seite abnimmt, die andere zunimmt, und umgekehrt, so dass sie einander negativ bestimmen. Die Anzahl ist infolgedessen veränderlich gegen das Eins. Der Exponent erscheint daher als quantitative Grenze, er bestimmt die Momente negativ. Im direkten Verhältnis war der einzige Wechsel in dem innern Aufbau der Einheit, das andere Glied

[1]) Vgl. Werke III, 381—383.

blieb gleich oft diese Einheit. Aber es bestand keine Grenze für die Zu- oder Abnahme, die innerhalb der Einheit stattfinden könnte. Nur aber, wenn der Exponent als das Produkt seiner Momente gesetzt ist, ist eine Grenze für die Verminderung der einen und die Vermehrung der andern Seite gezogen. Der Exponent ist gewissermassen das Ziel oder Jenseits der Momente, ein Ziel, das jedoch nie erreicht werden kann, da mit dem Verschwinden des einen Moments auch das andere Moment gehen muss. Beide sind nur Momente des Verhältnisses, insofern sie einander begrenzen. Das andere zu begrenzen und von ihm begrenzt zu werden ist infolgedessen für beide notwendig. Dieses Jenseits, „als das simple Quantum des Exponenten", ist gesetzt, daher ein „affirmatives Diesseits". „Darin ist das Jenseits, mit dem die Seiten des Verhältnisses behaftet sind, erreicht; es ist an sich die Einheit beider, oder damit an sich die andere Seite einer jeden; denn jede hat nur so viel Wert als die andere nicht hat, ihre ganze Bestimmtheit liegt so in der Andern, und dies ihr Ansichsein ist als affirmative Unendlichkeit einfach der Exponent." [1])

Aber in dem indirekten gerade wie in dem direkten Verhältnis ist noch ein Widerspruch vorhanden. Das Quantum, das als Exponent tätig ist, ist ein unmittelbares Quantum, während wir gesehen haben, dass die Wahrheit solcher Quanta in ihrer Unterdrückung als selbständigen und unmittelbaren Quantitäten zu finden ist. Nun sind in dem indirekten Verhältnis die die Momente bildenden Quanta veränderlich und gleichgültig, finden aber ihre Bestimmtheit in der Tatsache, dass jedes seinen Wert in dem Nichtwert des andern hat. Auf der positiven Seite ist jedes implizit das Ganze des Exponenten, und auf der negativen Seite findet es ebenso die Grenze der gegenseitigen Begrenzung in der Grösse des Exponenten, so dass die Grenze beider auch die des letztern ist. Wir sehen daher, dass jedes der Momente gegen den Exponenten dieselbe Stellung einnimmt, und zu gleicher Zeit bestimmt nicht nur er sie positiv und negativ, sondern auch sie ihn. Diese Lage der Dinge ist nicht länger genügend durch das umgekehrte oder indirekte Verhältnis, $a = bc$, ausgedrückt, sondern durch das Potenzenverhältnis $a = b^2$. [2])

---

[1]) Vgl. Werke III, 384—388.

[2]) Ebendas 389.

7. Übergang zur Kategorie des Masses.

Nun ist das, was dieses Verhältnis charakteristisch von den beiden andern unterscheidet, die wir betrachtet haben, und deren Einheit es gewissermassen ist — da ja die Glieder einander positiv und negativ bestimmen und in ihrem Exponenten wie in ihrem Produkt enthalten sind —, das Hervorbringen des qualitativen Elements, die Betonung der Gleichheit der beiden Momente. Das Qualitative ist bestimmt hier eingeführt als das, was das Quantitative bestimmt und veranlasst, das Quantum zu sein, was es ist. So ist der Widerspruch in dem unendlichen Progress schliesslich gelöst durch die ausdrückliche Vereinigung des Qualitativen und Quantitativen. Andere Betrachtungen werden uns auch zu der Notwendigkeit des Aufhebens der Quantität führen. Da die Momente des Verhältnisses jetzt gleich sind, so ist jedes in seinem Bestimmtsein durch das Andere tatsächlich durch sich selbst bestimmt. Ebenso ist auch der Exponent durch das Bestimmtsein durch seine Momente, durch sich selbst bestimmt. Die unmittelbare Gleichgültigkeit und die unmittelbare Äusserlichkeit, die zum Wesen der Quantität gehört, die uns dazu brachte, die Grenze zu überschreiten und die Bestimmung des Quantums in seinem Andern zu finden, ist aufgehoben. Das Aussersichsein des Quantums wird in ihm selbst gefunden. So kommen wir zum Aufheben der Quantität. Das führt uns nicht wieder zur reinen Qualität zurück, sondern, wie gewöhnlich bei Hegel, ist die Wahrheit in der Vereinigung beider im Mass zu finden.[1])

---

[1]) Werke III, 389—392. Vgl. auch „Das Quantum in seinem Anderssein sich identisch mit sich setzend, sein Hinausgehen über sich selbst bestimmend, ist zum Fürsichsein gekommen. So qualitative Totalität, indem es sich als entwickelt setzt, hat sie zu ihren Momenten die Begriffsbestimmungen der Zahl, die Einheit und die Anzahl, jede nur durch die andere gesetzt. Das Quantum verändert sich aber, insofern dieses Verändern ein Erheben in die Potenz ist, ist dies sein Anderssein rein durch sich selbst begrenzt. Das Quantum ist so in der Potenz als in sich selbst zurückgekehrt gesetzt. . . . Der Exponent dieses Verhältnisses ist nicht mehr ein unmittelbares Quantum. . . . Es ist im Potenzenverhältnis ganz qualitativer Natur, diese einfache Bestimmtheit, dass die Anzahl die Einheit selbst, das Quantum in seinem Anderssein mit sich selbst identisch ist. . . . Es ist zu seinem Andern, der Qualität geworden, insofern jene Äusserlichkeit nun als vermittelt durch es selbst, so als ein Moment gesetzt ist, dass es eben in ihr sich auf sich selbst bezieht, Sein als Qualität ist."

Wir haben so einen doppelten Übergang, erst von der Qualität zur Quantität und wieder von dieser zurück zur Qualität. Die Quantität war die Wahrheit der Qualität, aber ihre eigene Wahrheit, war das Aufheben ihrer Gleichgültigkeit und die Rückkehr zu sich selbst. Nun haben wir indessen nicht wieder reine Qualität erhalten, sondern eine synthetische Einheit beider; eine Quantität, die eine Qualität ausdrückt, und eine Qualität, die eine Quantität bestimmt. Reine Qualität und reine Quantität sinken zu Momenten in dieser Masskategorie herab, die als die Einheit beider die Wahrheit des Seins giebt.[1])

Wir haben uns schon oben mit der Frage beschäftigt, wie weit selbst für Kant die Wahrheit der Quantität Mass ist. Gemäss seinem beständigen Sichwenden an die Erfahrung, seiner Betonung der Notwendigkeit, für die rein quantitativen Betrachtungen ihre Gültigkeit in der Erfahrung zu beweisen, wenn sie etwas Besseres als Hirngespinste sein sollte, sahen wir, dass das zu einem gewissen Grade der Fall war. Ebenso waren wir auf Grund der Tatsache, dass Raum und Zeit nicht in sich selbst Gegenstände der Wahrnehmung sein können, dazu gezwungen, zur Betrachtung der Qualität der Erscheinungen fortzuschreiten, die den Raum füllten, und ihn wahrnehmbar machten. Quantitas qualitatis est gradus. Jeder Gegenstand zeigt eine Vereinigung von Qualität und Quantität, nicht aber, weil diese beiden als reine Kategorien sich einschliessen, sondern weil er, um ein Objekt der Erfahrung zu sein, unter Bedingungen von Raum und Zeit und so quantitative sein muss, also in Raum und Zeit, die er erst im empirischen Bewusstsein wahrnehmbar machen muss; das vollbringt er durch seine Qualität. Es ist nicht notwendig, den Unterschied zwischen dieser Art des Beweisens und der Hegels zu betonen — es ist der alte, zwischen einem Verfahren, das auf einer beständigen Zuhülfenahme der Erfahrung und der Untersuchung ihrer Bedingungen beruht, und einem solchen, das in dem reinen Vernunftgebrauch begründet ist. Dieselben Erwägungen werden erklären, warum bei Kant die Vereinigung von Qualität und Quantität nicht als eine reine, diesen beiden nebengeordnete Kategorie erscheint — sie ist wirklich nicht das Ergebnis einer Synthesis dieser beiden reinen Kategorien. Wenn uns so bei Kant jeder Gegenstand sowohl quantitativ als qualitativ ist, so

[1]) Werke III, 392.

hat das für ihn eine weit konkretere und sinnlichere Bedeutung als für Hegel.

Der Übergang von der Quantität und ihre Überwindung bedeutet für Hegel nicht nur einen Fortschritt, auf unserer Seite, zu einem höheren und wahreren Standpunkt. So viel ist freilich darin enthalten, aber es ist auch ein Fortschreiten zu einer höheren „Wahrheit", einer höheren Realität. Das Eigentümliche, sozusagen, der Wirklichkeit, das uns die Quantität darstellt, ist nicht rein subjektiv, es ist objektiv und real, und doch ist es inadäquat. Wenn wir zu der Notwendigkeit über die Quantität hinauszugehen kommen, so werden wir uns dessen bewusst, dass keine quantitative Betrachtung das innerste Wesen der Wirklichkeit ausdrücken kann. Dies bedeutet aber nicht, dass die quantitative Betrachtungsweise falsch oder blosse Täuschung, in der gewöhnlichen subjektiven Bedeutung dieser Ausdrücke, ist; hingegen in Bezug auf „Objektivität", als von „Subjektivität" verschieden, ist sie ebenso objektiv als die höchste Idee. Sie ist wahr, so weit wie sie geht, und wird erst dann falsch, wenn wir sie für die ganze volle Wahrheit nehmen, wenn wir sie ansehen als das Letzte über die Wirklichkeit, wenn die inadäquate Seite, die sie bietet und richtig bietet, als das volle Wesen des Absoluten ausmachend angesehen wird. Der Übergang von der Quantität zum Masse bedeutet also, dass alle Theorien, die versucht haben, das letzte Wesen der Welt in rein quantitativen Betrachtungen zu finden, missglücken müssen und sich als inadäquat erweisen. So muss der Versuch der Pythagoraeer, die in der Zahl den vollen und eigentlichen Ausdruck des Absoluten sahen, als inadäquat zur Seite geschoben werden — wie natürlich es auch war, dass solch eine Philosophie sich erhob, so zeigt doch der Fortgang der Dialektik, wie unzulänglich Betrachtungen der Zahl sind, um die volle Wahrheit auszudrücken. Das Absolute enthält auch die Quantität als ein Element in sich, sonst hätte diese ihren Platz in der Dialektik nicht gefunden, aber nur als ein Moment und ein nicht sehr wichtiges, obwohl notwendiges, eines, das keine sehr fortgeschrittene Stellung in der Skala einnimmt, und das sozusagen immer mehr an Bedeutung verliert, je mehr die Dialektik weiterschreitet. Einer der Vorteile der dialektischen Methode ist nicht nur, dass sie uns die Notwendigkeit irgend einer besondern Kategorie zeigt, z. B. hier der Quantität, sondern auch, dass sie die Neigung, den Grad ihrer Gültigkeit zu überschätzen, in Zügel hält, eine Neigung, die leicht

das Übergewicht bekommen könnte, hätten wir die Kategorie unkritisch angenommen. Nun sehen wir, dass quantitative Betrachtungen nicht ausreichend sind und somit, dass keine rein materialistische Lehre endgültig sein oder dem Realem vollen Ausdruck geben kann — denn die Ansicht, die das Reale mit der Quantität identifiziert, ist das Prinzip des Materialismus. Dies indessen rechtfertigt keine Nachlässigkeit in unserm Verfahren, wenn wir uns wirklich mit der Kategorie beschäftigen. Nichts könnte Hegel ferner liegen — innerhalb ihrer Sphäre herrscht die Mathematik unbeschränkt —; wichtig indessen ist zu bemerken, dass die Sphäre der Mathematik nicht die ganze Wirklichkeit, sondern nur eine Seite davon darstellt.[1])

So stimmen Hegel und Kant überein, dass der Materialismus widerlegt werden muss, aber aus verschiedenen Gründen. Kant tut es aus denselben, wegen der er den Spiritualismus zurückweist, Spiritualismus und Materialismus sind gleich ungültig, so weit die theoretische Vernunft in Betracht kommt, da sie die Ergebnisse der transscendenten Anwendung der Kategorien sind. Hegels Widerlegung ruht, wie wir gesehen haben, auf ganz andern Gründen. Der Materialismus und seine entsprechende Kategorie, die Quantität, beansprucht der adäquate Vertreter der wahren Natur des ganzen Realen zu sein. Der Fortschritt der Dialektik hat gezeigt, dass die Quantität eine notwendige Stufe ist, und dass eine quantitative Auffassung des Absoluten bis zu einem gewissen Grad richtig ist — sie ist nicht durchaus falsch —, insofern sie nicht behauptet, die ganze Wahrheit zu sein. Aber er hat auch gezeigt, dass die quantitative Auffassung in sich ihre Selbstvernichtung enthält, wenn wir glauben, dass sie die volle Wahrheit sei.

---

[1]) Vgl. Encyk. § 99 und Zusatz.

IV. Kapitel.

Schlussbemerkungen.

1. Die mathematische Methode in der Philosophie und das mathematische Ideal der Wissenschaften.

Die allgemeine Eigenschaft der Grösse war nach Hegel Gleichgültigkeit und Äusserlichkeit. Daraus entspringt das eigentümliche in den mathematischen (sowohl arithmetischen als geometrischen) Methoden. Zahlen z. B. vereinigen sich nicht zu einem Ganzen, addieren und multiplizieren sich nicht mit einander, das sind Operationen, die an ihnen von aussen vollzogen werden müssen, und von denen die zwei eben erwähnten Eigenschaften die Möglichkeit bewirken. Innerhalb der Sphäre der Kategorie der Quantität — einer notwendigen Stufe in der Ideenentwicklung — erfordern diese Operationen sehr sorgfältige Behandlung, und keine Sorglosigkeit oder Trägheit kann geduldet werden.[1]) Aber wenn die Quantität, mit ihren Eigentümlichkeiten, der Äusserlichkeit und Gleichgültigkeit überwunden worden ist und sie sich als eine blosse Stufe erwiesen hat, und dazu als eine niedrige in der Exposition der Idee, dann hört sie zu gleicher Zeit auf, volle Kraft zu haben, und wird weniger und weniger auf Ideen und Begriffe anwendbar, zu denen wir nach und nach vorwärts kommen. So ist der von Spinoza und Wolff gemachte Versuch, die mathematische Methode „auf die Philosophie anzuwenden und den äusserlichen Gang der begriffslosen Quantität zum Gange des Begriffs zu machen", total verkehrt, ja „an und für sich widersprechend".[2]) So ist der Versuch, die mathematische Methode in die Philosophie einzuführen, sowohl bei Hegel als bei Kant verworfen, aber die Gründe, die die beiden zu diesem Schluss veranlassen, sind fast entgegengesetzt. Die Eigentümlichkeit bei mathematischen Urteilen, die die Aufmerksamkeit auf sich zogen, waren in jedem Fall ver-

[1]) Encyk. § 99, Zusatz.
[2]) Werke III, 40.

schieden. Bei Hegel war es, wie wir gerade gesehen haben, die Äusserlichkeit und begriffslose und fast mechanische Natur des Verfahrens. Kant war im höchsten Grad durch ihre absolute Gewissheit gefangen genommen, Bestimmtheit und Notwendigkeit, im Vergleich zu allen andern geistigen synthetischen Operationen. Die Gründlichkeit der Mathematik beruht auf Definitionen, Axiomen und Demonstrationen. Diesen Bedingungen kann völlig durch keine andere Wissenschaft genügt werden, da Begriffe der Quantität allein sich a priori in der reinen Anschauung konstruieren lassen, so dass es eine rein fantastische Hoffnung wäre, diese Methode auf die philosophische Verfahrungsweisen aus reinen Begriffen anzuwenden. So ist die mathematische ein Ideal, das nur die Mathematik allein erreichen kann.[1])

Wir finden so, dass beide Philosophen darin übereinstimmen, die mathematische Methode, soweit die Philosophie in Betracht kommt, zu verwerfen. Kant tut es indessen, weil sie zu hoch steht, Hegel, weil sie ihm zu nieder war. Dem Letzteren entsprechend, muss die Natur des Inhalts die Methode bestimmen, und das mechanische und begriffslose Verfahren der Mathematik kann nicht eigentlich dazu benutzt werden, den lebendigen Fortschritt der göttlichen Idee auszudrücken. Ihre jeweilige Stellung zum mathematischen Ideal der Wissenschaften zeigt ähnliche Züge. Aus dem Grunde, dass die quantitativen Begriffe allein im Stande sind, a priori in der reinen Anschauung konstruiert zu werden, behauptet Kant, jede Disziplin habe nur so viel genaue Wissenschaft in sich, als sie Mathematik enthält. Aus diesem Grunde ist die Chemie, noch weiter aber die Psychologie, weit von dem Range einer eigentlichen so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt.[2]) Diese Ansicht, die nicht nur Kants eigener persönlicher geistiger Entwicklung Ausdruck gab, sondern ganz natürlich aus den Hauptzügen der kritischen Philosophie, die wir auseinandergesetzt haben, hervorzugehen scheint, kommt Hegel als eines „der störendsten Vorurteile“ vor.[3]) Sie erscheint als eine Art Vergöttlichung der Kategorie der Quantität. „Hier zeigt sich denn wieder jede früher erwähnte schlechte Metaphysik, welche einseitige und abstrakte Verstandesbestimmungen an die Stelle der konkreten Idee setzt. Es wäre in der Tat übel beschaffen mit unserm Erkennen, wenn

[1]) Vgl. oben S. 61 ff., auch A 713—736, B 741—766.
[2]) Vgl. „Met. Anfäng. der Nat.“, Vorwort.
[3]) Vgl. Encyk. 99, Zusatz gegen Ende.

von solchen Gegenständen, wie Freiheit, Recht, Sittlichkeit, ja Gott selbst, darum, weil dieselben nicht gemessen und berechnet oder in einer mathematischen Formel ausgedrückt werden können, wir uns, mit Verzichtleistung auf eine exakte Erkenntnis, im allgemeinen bloss mit einer unbestimmten Vorstellung zu begnügen hätten." [1]) Dies ist in Übereinstimmung mit dem ultrarationalistischen Charakter von Hegels Gedanken, und illustriert vielleicht den Unterschied in der Stellung zu den empirischen Wissenschaften, die von beiden eingenommen wird. Hegel tadelt Kant, weil seine Philosophie auf die Methoden der Wissenschaften keinen Einfluss haben könnte, da sie die Kategorien und Methoden des gewöhnlichen Wissens unverändert lässt.[2]) Mit andern Worten, Kant begnügte sich, von den bestehenden Wissenschaften zu lernen — wie das aus den Prolegomena sehr klar hervorgeht —, Hegel wollte sie lehren.

2. Die Antinomienlehre bei Kant und Hegel.

Da einige der eigentümlichsten Unterschiede zwischen Kant und Hegel in der Antinomienlehre Illustration finden, wollen wir unsere Abhandlung durch eine kurze Auseinandersetzung der Hauptzüge ihrer Stellung zu dieser Frage beschliessen. Der hervorragenste Teil der transscendentalen Dialektik ist gewiss die Antinomienlehre, die in Kants Ausführung leider auf die Kritik der rationalen Kosmologie beschränkt blieb, trotzdem, wie ich angedeutet habe, sie in Übereinstimmung mit dem Geist der kritischen Philosophie einer viel weiteren Anwendung fähig ist.[3]) Der Irrtum in jeder Metaphysik ist auf den unbemerkten Einfluss der Sinnlichkeit auf den Verstand zurückzuführen,[4]) und dieser nimmt im Falle der Kosmologie die Form der Antinomien an, wo wir, indem wir die Welt als ein Ganzes zum Gegenstand machen, fähig sind, streng bewiesene widersprechende Behauptungen zu machen. Wir haben hier nur mit zwei von diesen Antinomien zu tun, mit jenen, die unter die mathematischen Kategorien fallen. In diesem Falle können wir beweisen, dass die Welt 1. in Raum und Zeit unbegrenzt und 2. aus einfachen Teilen zusammengesetzt ist, aber

[1]) Ebendas S. 198.
[2]) Vgl. Encyk. § 60, S. 121 gegen Ende.
[3]) Vgl. oben S. 13.
[4]) Vgl. B 350.

zum Schaden der hohen Ansprüche der Vernunft können wir mit gleicher Strenge das Gegenteil von beiden Behauptungen beweisen. (Es wäre vielleicht richtiger, zu sagen, dass, indem in allen Fällen mit Ausnahme des Beweises der Thesis in der vierten Antinomie, der Beweis apagogisch ist, wir mit absoluter Strenge sowohl Thesen als Antithesen widerlegen können, d. h. wir können beweisen, dass von zwei einander widersprechenden Behauptungen beide falsch sind.) Eine solche offenbare Verletzung des Satzes des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten ist nur unter der Annahme erklärbar, dass das Subjekt, über das wir aussagen, in jedem Falle tatsächlich gar kein Gegenstand des Wissens ist. Das ist auch wirklich der Fall. Die Welt als ein Ganzes ist ein Ideal, ein Problem, aber von solcher Natur, dass sie nie ein Gegenstand der wirklichen Erfahrung sein kann. Insofern wir dieses Ideal verwirklichen, indem wir die Bedingungen ausser Acht lassen, die allein die Erfahrung ermöglichen, können wir in einer von zwei Richtungen verfahren, von denen jede ihre Veranlassung in dem Charakter unseres Wissens haben. Wir können unsere Aufmerksamkeit fast ganz auf die Formseite beschränken und so ein Ideal der Vollkommenheit und Abgerundetheit aufstellen und als wirklich existierend betrachten. Das taten die Rationalisten, oder, wie Kant sie nennt, die Dogmatiker.[1]) Oder auf der andern Seite können wir unsere Aufmerksamkeit mehr auf die Tatsache beschränken, dass die Erwerbung neuer zu systematisierender Materie nie enden kann. Das war der Weg, den die Empiristen gingen; und insoweit er nur ein Protest gegen den dogmatischen Anspruch der Vernunft war, dass sie fähig sei, zu einer Erkenntnis von Gegenständen auch nach Verlassung des Bodens der Erfahrung zu kommen, ist er zu billigen, aber insoforn er seine eigene Verfahrungsweise als eine Darstellung der Welt als eines Ganzen aufstellt, und, statt zu sagen, wir müssen in unserem Bestreben zu synthesieren bis ins Unendliche fortfahren, sagt, dass die Welt tatsächlich unendlich ist, wird er gleichermassen einseitig und dogmatisch, wie der Rationalismus.[2])

Die Antinomien entstehen daher aus der wechselseitigen Verwirklichung einerseits des Ideals der Einheit, des Zieles nach dem wir streben, und andererseits des tatsächlichen Prozesses der

[1]) Vgl. A 466, B 494.
[2]) Vgl. A 470, B 499.

Erwerbung von Wissen, und aus der Tatsache, dass, wenn dies stattfindet, die durch unsere sinnliche Anschauungsweise der Erwerbung der Wissensmaterie auferlegten Bedingungen dagegen wirken, dass die von der Vernunft gestellten Forderungen erfüllt werden.[1]) Das Ergebnis ist also auf die Verwirklichung dessen zurückzuführen, was nur verschiedene Standpunkte sind.[2])

Hegels Stellung in dieser Sache zu Kant ist typisch — mit einer Anerkennung der grossen Bedeutung der Grundidee und Kants Leistung, die in ihrer Auffindung liegt, verbindet er eine scharfe Kritik der Durchführung. Der Beweis der natürlichen Tendenz des Gedankens, in Widersprüche zu geraten, und die daraus folgende Andeutung der Notwendigkeit, Kategorien zusammenzubringen, die der Verstand getrennt halten möchte, sei Kants grosses Verdienst, die willkürliche und künstliche Begrenzung der Zahl der Antinomien auf vier, sowohl als auch der Charakter der sogenannten Beweise für die Thesen und Antithesen, und die gebotene Lösung seien indessen der grossen Bedeutung des Grundbegriffs wenig würdig.[3]) Wir haben schon Gelegenheit gehabt, anzudeuten, dass Kants Antinomientafel einer viel weitern Anwendung fähig ist, als sie tatsächlich bei Kant findet, aber diese Ausdehnung findet in Übereinstimmung mit der allgemeinen kritischen Auffassung von dem Wesen und der Bedeutung der Antinomien statt, und nicht in der Hegelschen Weise den Widerspruch zu zeigen, die unbedingt in jedem reinen Gedankenprodukt (mit Ausnahme der absoluten Idee) enthalten ist.[4]) Was die sogenannten Beweise anbetrifft, so mag ja zugegeben werden, dass sie nicht jene Strenge besitzen, wie Kant glaubte, aber selbst, wenn wir Hegel zugeben, dass sie nichts anders sind als in die Länge gezogene Beispiele einer petitio principii,[5]) so bleibt doch der Hauptwert der Kantischen Lehre unberührt, der eben darin besteht, dass sie zeigt, dass durch das Überwiegen des einen oder des andern von den beiden Interessen, die den Bau des Wissens errichten, unser Denken in

---

[1]) Vgl. A 474, B 502. „Die Sätze der Antithesis sind aber von solcher Art, dass sie die Vollendung eines Gebäudes von Erkenntnissen gänzlich unmöglich machen." Vgl. B 450 (A 422). A 478, B 506. A 486—488, B 514—516.

[2]) Vgl. A 459, 461, B 487, 489.

[3]) Vgl. Encyk. § 48 und Zusatz.

[4]) Vgl. Logik, Werke III, 216, 217.

[5]) Werke III, 218—226, 274—278.

einer oder der andern von zwei entgegengesetzten Richtungen sich bewegt, von denen beide indessen gleich natürlich sind, und somit darin eine Erklärung der grossen sich entgegenstellenden Gegensätze anzudeuten, die so alt sind als die Geschichte des Denkens selbst, nämlich die räumliche Begrenztheit und Unbegrenztheit, die Zeitlichkeit und Ewigkeit der Welt, der Atomismus und Monismus,[1]) der Rationalismus und Empirismus, als dogmatische Systeme der Philosophie. Wir sehen somit, dass die ganze innere Bedeutung der Antinomienlehre für Kant verschwinden würde, hätte er den Hegelschen[2]) Weg betreten, und sich auf die Betrachtung der innern Widersprüche in den reinen einfachen Begriffen beschränkt. Er könnte sich auch nicht mit einer Betrachtung der reinen Quanta, nämlich reinen Raums und Zeit, begnügen, da ja für Kant, wie Hegel scheinbar ausser Acht lässt, diese in sich selbst Gegenstände der Wahrnehmung nicht sein können, und die Antinomien sich aus der Bedingung ergeben, die wirkliche Erfahrung möglich machen. Die Welt als ein Ganzes, die als räumlich oder zeitlich unbegrenzt oder begrenzt, als aus Atomen zusammengesetzt oder als unendlich teilbar ist, ist nicht der reine unendliche Raum und Zeit, die a priori Formen der Sinneswahrnehmung, sondern der gefüllte Raum und Zeit, die Gegenstände der Wahrnehmung sein können. Es war daher unvermeidlich, dass die Antinomien jene konkreten Formen annehmen mussten, die Hegel als nicht notwendig ansieht.

Hegels Haupteinwurf richtet sich indessen gegen die subjektive Lösung durch die transscendentale Idealität der Erfahrungswelt. Diese, als Beweis eines Glaubens, dass sie keine Widersprüche in sich bergen könne, zeigt eine zu grosse Zärtlichkeit für die Welt, besonders die der Sinneserfahrung.[3]) Wir werden die Widersprüche auch nicht los, indem wir sie von der Welt auf den Geist übertragen, der so mit sich selbst in Widerspruch gerät.[4]) Der Geist freilich hat Widersprüche, ist aber „stark genug, sie ertragen zu können. Die sogenannte Welt aber . . . entbehrt daher des Widerspruchs nicht und nirgends, vermag ihn aber nicht zu ertragen und ist darum dem Entstehen und Vergehen freigegeben".[5]) Der Widerspruch ist nicht rein subjektiv, sondern auch

[1]) Vgl. Windelband, Gesch. d. n. Phil. II, S. 100.
[2]) Vgl. Logik, Werke III, 217.
[3]) Vgl. Werke III, 279.
[4]) Vgl. Encyk. § 48, auch Werke III, 32.
[5]) Werke III, 279.

objektiv. Die Negation ist ebenso positiv als die Affirmation.[1]) Das Wesen der Antinomien steckt in der Tatsache, dass jeder reine Begriff in seiner Getrenntheit seinen Widerspruch enthält, ihre Wahrheit steckt in ihrer Vereinigung. So enthält im vorliegenden Falle notwendigerweise die Kontinuität die Diskretion, die Grenze im Quantum die Tatsache, dass sie überschritten und negiert wird. Die Antinomie steckt in der wahren Natur der Quantität, und darum im Raum und Zeit und der Welt.[2]) „Die einseitige Behauptung der Diskretion giebt das unendliche oder absolute Geteiltsein, somit ein Unteilbares zum Prinzip; die einseitige Behauptung der Kontinuität dagegen die unendliche Teilbarkeit.“[3]) „Es ist ganz richtig, dass über jeden bestimmten Raum, und ebensosehr über jede bestimmte Zeit hinausgegangen werden kann, allein es ist nicht minder richtig, dass Raum und Zeit nur durch ihre Bestimmtheit (d. h. als hier und jetzt) wirklich sind und dass diese Bestimmtheit in ihrem Begriff liegt.[4])

[1]) Vgl. u. a. Ebendas 44, Encyk. § 81, S. 154, Zl. 14—23.
[2]) Vgl. Werke III, 224.
[3]) Ebendas 216.
[4]) Encyk. 48, Zusatz.

Ergänzungshefte der „Kantstudien".

(Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 9.)

Für Abonnenten der „Kantstudien" zu **ermässigtem** Preis.

Für Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft" **gratis.**

Zum Band XI (1906).

1. ***Guttmann, J.,*** **Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung.** IV u. 104 S. Mk. 2.80. (Mk. 2.10.)
2. ***Oesterreich, K.,*** **Kant und die Metaphysik.** VI u. 130 S. Mk. 3.20. (Mk. 2.40.)
3. ***Döring, O.,*** **Feuerbachs Straftheorie** und ihr Verhältnis zur Kantischen Philosophie. IV u. 48 S. Mk. 1.20. (Mk. 0.90.)

Zum Band XII (1907).

4. ***Kertz, G.,*** **Die Religionsphilosophie Joh. Heinr. Tieftrunks.** Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Schule. Mit einem Bildnis Tieftrunks. VIII u. 81 S. Mk. 2.40. (Mk. 1.80.)
5. ***Fischer, H. E.,*** **Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft** nebst Ausführungen über ein neues Stilgesetz auf historisch-kritischer und sprachpsychologischer Grundlage. VIII u. 136 S. Mk. 4.—. (Mk. 3.—.)
6. ***Aicher, Sev.,*** **Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles.** Gekrönte Preisschrift. XII u. 137 S. Mk. 4.50. (Mk. 3.60.)
7. ***Dreyer, H.,*** **Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel.** IV u. 106 S. Mk. 3.20. (Mk. 2.40.)

Zum Band XIII (1908).

8. ***O'Sullivan, John M.,*** **Vergleich der Methoden Kants und Hegels** auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität.
9. ***Rademaker, Franz,*** **Kants Lehre vom inneren Sinn** in der Kritik der reinen Vernunft.
10. ***Amrhein, Hans,*** **Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt"** und ihre Entwickelung bis auf die Gegenwart.

Als Heft 11 erscheint voraussichtlich:

Schmitt, Karl, **Kants Einfluss auf die englische Ethik.**

„Kantstudien“.
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 9.

Kants Lehre vom innern Sinn

in der

„Kritik der reinen Vernunft“.

Von

Franz Rademaker.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1908.

Alle Rechte vorbehalten.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben gratis.

Satzungen der Gesellschaft
durch **Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S. (Reichardtstrasse 15)**,
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

§ 1.

Vorbemerkungen.

Die Kritik des Erkennens kann der Psychologie nicht entraten; denn sie erhält von ihr das Material, dessen Erkenntniswert sie festzustellen versucht.

Beide Disziplinen haben die Gesamtheit des Wirklichen zum Objekt, die eine betrachtet es als Erkanntes und erforscht die ihm als solchem zu Grunde liegenden Bedingungen, die andere betrachtet es als Tatsache des jedesmaligen Bewusstseins, indem sie die Verbindung mit dem unmittelbaren Bewusstsein dort, wo sie in objektivierender Erkenntnis verloren gegangen ist, rekonstruiert.[1]) Da nun jede Erkenntnis Bewusstseinsvorgang ist, findet ihre Kritik in der Psychologie Definitionen der Erkenntnisprozesse, welche ihrer Untersuchung als erste Handhabe dienen müssen. Die sich hieraus ergebende Abhängigkeit der Erkenntniskritik von der Psychologie darf jedoch nicht überschätzt werden. Aus etwaigen Mängeln der psychologischen Thesen folgt nicht notwendig auch die Falschheit der erkenntniskritischen Bewertung. Dazu sind die Interessen der beiden Wissenschaften am gemeinsamen Stoffe zu verschieden.

Alle Psychologie ist empirisch, weil sie sich an das jedesmalige Bewusstsein wendet und alles Empirische ist nach Kant der Transscendentalphilosophie fernzuhalten[2].) Hier liegt scheinbar ein Einspruch gegen die eben behauptete Beziehung von Psychologie und Erkenntniskritik vor.

Aber die Transscendentalphilosophie will die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori begründen, und dass unter deren

---

[1]) Vgl. P. Natorp, ‚Allgemeine Psychologie', Marburg 1904. S. 6 ff.

[2]) Kr. d. r. V. Den Zitaten aus Kantischen Schriften liegt der Text der Akademie-Ausgabe zu Grunde, soweit sie in dieser bereits erschienen sind. Für die übrigen Schriften wird auf die Ausgabe von Hartenstein verwiesen. Stellen, die in beiden Auflagen der Kr. d. r. V. stehen, werden nach der Originalpaginierung der zweiten Auflage angegeben, sonst bezeichnet ein vorgestelltes A^1 oder A^2 die Auflage.

Bedingungen keine empirischen Begriffe aufgezählt werden können, ist damit gegeben. Die Erkenntniskritik befasst sich ja auch mit den Voraussetzungen der Psychologie wie jeder Wissenschaft, und unter diesem Gesichtspunkte ist sie natürlich gänzlich unabhängig von der Psychologie. Aber je weiter die psychologische Erkenntnis vorschreitet, umso mehr erbreitert sich das Feld für die kritische Untersuchung. Damit Plato, der Schöpfer der Logik, zum reinen Denken durchdringen konnte, musste er zuerst die Psychologie der Vorstellung erarbeitet haben, sagt Cohen.[1])

Dass auch Kant nicht auf die Beihülfe der Psychologie verzichten will, zeigt schon die die ‚Kritik der reinen Vernunft' einleitende ‚Vorerinnerung', dass es 2 Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden (29). Eine genetisch-psychologische Voraussetzung diese ‚Vorerinnerung'; aber in ihrem ersten Teile so sehr nur Hülfsmittel, dass die Zurückführung auf eine ‚gemeinschaftliche Wurzel' Kant für die Zwecke der Kritik offenbar belanglos erscheint. Sinnlichkeit definiert Kant als die ‚Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen', während aus dem Verstande nach ihm die Begriffe entspringen (33). Das sind Definitionen, die in jedem psychologischen Lehrbuch der damaligen Zeit stehen konnten.

Das gleiche gilt von der Teilung der Sinnlichkeit in einen inneren und einen äussern Sinn, welche die Erörterung der transscendentalen Ästhetik voraussetzt.

Dem Satze von der Dichotomie der Sinnlichkeit, der sich auch in der Scholastik vielfach findet, hatte neuerdings Locke und mit ihm ein grosser Teil der nachfolgenden Philosophen fundamentale Bedeutung zugesprochen. Während aber die Auffassung des äusseren Sinnes als eines die Wahrnehmung der Körper vermittelnden Organes bei allen fast die gleiche blieb, erlebte die Theorie des inneren Sinnes eine wechselreiche Geschichte, welche bei Kant ihren Höhepunkt erreichte, indem die Theorie durch ihn

[1]) Herm. Cohen, ‚Logik der reinen Erkenntnis', Berlin 1902, S. 14. Über das Verhältnis von Erkenntnistheorie und Psychologie vgl. ferner desselben ‚Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte', Berlin 1883, S. 4 f.

eine erkenntniskritische Umbildung erfuhr. Diese Umbildung ist im System des Kritizismus von grosser Bedeutung, ist aber nichtsdestoweniger bis jetzt, wie wir später sehen werden, noch nicht genügend aufgedeckt worden, sodass die Lehre vom innern Sinn durchgehends als fremdartiger Bestandteil im Kritizismus angesehen wird. Darum sei dieses Problem zum Gegenstand einer Einzeluntersuchung gemacht, welche, da es sich nicht um einen ursprünglich Kantischen Begriff handelt, durch einen Überblick über dessen unmittelbare Vorgeschichte den historischen Zusammenhang zu wahren haben wird.

§ 2.

Vorgeschichte des Problems des inneren Sinnes.

Locke bezeichnet die äusseren Sinne und die reflektion als die Wege, auf denen die Empfindungen eingedrückt werden.[1]) Beide müssen auf ihre Objekte hingelenkt werden;[2]) aber der internal sense erfordert stärkere Aufmerksamkeit, damit wir seinen Inhalt klar und deutlich wahrnehmen.[3]) Inhalt des inneren Sinnes sind ‚the operations of the mind'. Diesen Empfindungen gegenüber ist die Seele ‚merely passive', indem jene dem menschlichen Intellekt durch die Handlungen des Geistes selbst eingedrückt werden.[4]) Also eine Art Selbstaffektion!

Der innere Sinn ist demnach bei Locke ein Organ, das auf seine Gegenstände hingelenkt werden muss, es ist ein Weg, auf dem, eine Quelle,[5]) aus welcher die inneren Empfindungen zu uns gelangen. Die Übersetzung von ‚Reflektion' mit Selbstwahrnehmung ist irreführend, weil mit dem Begriffe der Wahrnehmung nach dem Sprachgebrauch der damaligen Zeit das Merkmal der Tätigkeit des Subjekts verbunden ist, wie auch Locke die ‚perception' zu den ‚operations of the mind' zählt.[6]) „Reflektion" bedeutet eben

---

[1]) Essay concerning human understanding II 1, § 5.

[2]) a. a. O., § 3, II 9, § 4 u. v. m.

[3]) a. a. O., II 1, § 4, § 7 f.

[4]) a. a. O., II 1, § 24 f.

[5]) a. a. O., II 1, § 4.

[6]) a. a. O., II 1, § 4, § 23. Vgl. a. M. Dessoir „Geschichte der neueren deutschen Psychologie", Bd. 1, Berlin 1894, S. 244: „Diese ganze Auffassung der Wahrnehmung als einer „Äusserung der Denkkraft" ist der modernen Psychologie fremd geworden".

in der englischen Sprache nicht nur Betrachtung, sondern auch Widerspiegelung. Die Seele stellt sich gleichsam vor einen Spiegel und schaut sich selbst darin; der Spiegel ist nur Werkzeug, das Hinzutreten und Hineinschauen Tätigkeit des Subjekts.[1]) Gleichwohl lässt sich eine Doppeldeutigkeit des Terminus in den Essays nicht bestreiten. Sie ist hauptsächlich auf den Charakter des Wortes selbst zurückzuführen. Der einen ‚reflektion' entsprechen auf der andern Seite sowohl ‚sensation' wie ‚external senses', deren Unterschied deutlich ist, wenn er auch im Sprachgebrauch Lockes nicht immer klar zum Ausdruck kommt. Bei den unmittelbaren und mittelbaren Nachfolgern Lockes weicht die Auffassung des inneren Sinnes und der Reflexion von der eben besprochenen bedeutend ab. Für Berkeley[2]) besteht ein enger Zusammenhang zwischen Reflexion und Aufmerksamkeit; ebenso für Condillac. Condillac weiss, wie auch Hume, nichts von einem inneren Sinn; in der Reflexion sieht er letzthin das Vermögen der Ideenverbindung und -vergleichung.[3]) Noch weiter geht Bonnet, der die äusseren Sinne die einzige Quelle aller Vorstellungen sein lässt[4]) und die Reflexion als das Vermögen der Wahrnehmung überhaupt bezeichnet.[5])

Der englische materialistische Sensualismus gab den inneren Sinn ganz auf, nur als common sense spielt er in der englisch-schottischen Philosophie weiterhin eine Rolle.[6]) Dafür übernahm ihn die deutsche Psychologie. Die französische Fassung der Theorie machte diese Übernahme durch ihre Verwandtschaft mit Leibnizens

---

[1]) Das Bild vom Spiegel gebraucht mehrfach in ähnlichem Zusammenhang Plotin. Eine dieser Stellen sei ihrer überraschenden Verwandtschaft mit Kants Gedanken wegen hierher gesetzt: ‚*τὸ μὲν γὰρ νόημα ἀμερὲς καὶ οὔπω οἷον προελήλυθὸς εἰς τὸ ἔξω ἔνδον ὂν λανθάνει, ὁ δὲ λόγος ἀναπτύξας καὶ ἀπάγων ἐκ τοῦ νοήματος εἰς τὸ φανταστικὸν ἔδειξε τὸ νόημα οἷον ἐν κατόπτρῳ . . .*' (Enn. IV, 330). Ebenfalls zieht das Bild vom Spiegel zur Erklärung der Reflektion bei Locke an: Al. Riehl, ‚Der philosophische Kritizismus', (Leipzig 1876) Bd. I, S. 22.

[2]) Berkeley sagt, die Kenntnis unseres Geistes sei eine unmittelbare, dann aber: ‚Ideas of reflection are perceived by attending to the passions and operations of the mind' (A treatise concerning the principles of human knowledge, § 145), percipi ist aber gleich esse.

[3]) ‚Traité des sensations.' Partie II, Chap. VIII, § 14; Chap. XI, § 5.

[4]) ‚Essai analytique sur les facultés de l'âme.' Chap. IV, § 21.

[5]) a. a. O. Chap. XVI, § 259 ff.

[6]) Vgl. hierzu Volkmann, ‚Lehrbuch der Psychologie', Cöthen 1876, II, S. 181.

Lehre von Perzeption und Apperzeption leicht. Die Umgestaltung vollzog sich jetzt soweit, dass Kant später (Kr. d. r. V. A² 153) sagen konnte, die zeitgenössische Psychologie pflege den inneren Sinn mit dem Vermögen der Apperzeption für einerlei auszugeben.

Um diese Umwandlung zu verstehen, lese man z. B. bei Leibniz: l'apperception qui est la conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur.[1]) Leibniz selbst verstand unter innerem Sinn einen sensus communis im scholastischen Sinne des Thomas von Aquin,[2]) indem er definierte: sens interne, où les perceptions de ces différents sens externes se trouvent réunies.[3]) Dieser sens interne wird am gleichen Orte auch sens commun genannt. Über dessen Wesen und Aufgabe spricht sich an anderer Stelle Leibniz deutlich aus: ‚Ces idées, qu' on dit venir de plus d'un sens, comme celle de l'espace, figure, mouvement, nous sont plutôt du sens commun c'est à dire de l'esprit même.'[4])

Chr. Wolff erwähnt den inneren Sinn nur ganz vorübergehend.[5])

Andererseits machte auch die Lehre vom common sense in Deutschland Schule und so ist das Urteil Kants durch das eines seiner Zeitgenossen zu ergänzen: J. A. H. Ulrich sagt:[6]) sensus quidam interior, sed obscurus, veri et falsi, seu, quod ad idem redit, necessitatis cuiusdam in cogitando et iudicando, exemplo Anglorum quorundam, appellari coepit sensus communis (common sense). An deutscher Literatur führt er zum Belege an:

---

[1]) In Remarque de l'Auteur du Système de l'Harmonie préetablie sur un endroit des Memoires de Trevoux du Mars 1704, Gerh. VI, 600.

[2]) Schon bei Aristoteles hat man von einem inneren Sinn reden wollen, den man in dessen *πρῶτον* oder *κοινὸν αἰσθητήριον* zu erkennen glaubte. (So Kampe, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles, Leipzig 1870, S. 92 ff.). Aber dieses *πρῶτον αἰσθητήριν* soll kein besonderer Sinn neben den fünf Sinnen sein. Die Inhalte, die nach Leibniz der sens commun liefert, vermag nach Aristoteles jeder Sinn allein wahrzunehmen. Das *πρῶτον αἰσθητήριον* ist aber auch schon deshalb kein innerer Sinn, weil es nicht in Gegensatz zu den äusseren Sinnen tritt, sondern nur eine begriffliche Zusammenfassung desjenigen bedeutet, was den äusseren Wahrnehmungen gemeinsam ist. Vgl. zu dieser Frage H. Siebeck, Geschichte der Psychologie, Gotha 1884, I, 2, S. 42 ff.

[3]) Leibniz an die Königin Sophie Charlotte von Preussen, Gerh. VI, 501.

[4]) ‚Nouveaux essais sur l'entendement humain' II, 5.

[5]) „Mens . . . se ipsam percipit sensu quodam interno." Philosophia rationalis, § 31.

[6]) ‚Institutiones logicae et metaphysicae', Jena 1785, § 35.

Rüdiger Andr. ‚De sensu veri et falsi'. $\frac{\text{Halle 1709}}{\text{Leipzig 1722}}$.

Feder, ‚de sensu interno'. Göttingen 1768.

Anonym: ‚Geschichte des Selbstgefühls'. Leipzig 1772.

Diese Richtung weiter zu verfolgen, ist hier ohne Interesse. Ohne Beeinträchtigung der Vollständigkeit des Überblickes kann ferner auf eine Wiedergabe der Ausführungen derer verzichtet werden, die durch die Worte Kants erschöpfend charakterisiert sind. Unter denen, die dann noch zu erwähnen bleiben, ist an erster Stelle Chr. A. Crusius zu nennen, der Leipziger Gegner der Leibniz-Wolff'schen Philosophie, gegen den sich Kant in seiner Habilitationsschrift ‚Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio' gewandt hat, und von dem er zweifellos bedeutsame Anregungen empfangen hat.[1])

Crusius ist überzeugt, dass es eine Erkenntnis der Dinge aus reiner Vernunft giebt, erkennt aber auch die fundamentale Bedeutung der Empfindungen für diese Erkenntnis an, indem sie nach ihm das Kriterium der Wirklichkeit bieten. Neben der äusserlichen Empfindung giebt es eine innerliche, welche eine Kraft des Bewusstseins ist und nicht mit derjenigen verwechselt werden darf, „dadurch wir etwas als innerhalb unseres Leibes empfinden", sondern sie zeigt „teils dass wir denken, teils die Teile, Beschaffenheit und Verhältnisse unserer Begriffe".[2]) Bei der innerlichen Empfindung determiniert sich die Seele selbst,[3]) insofern sie von äusserlichen Empfindungen abhängig ist, die ebenfalls aus einer Kraft des Verstandes entspringen. Für einen inneren Sinn hat Crusius keinen Raum.

Bemerkenswert ist neben der Unterscheidung zweier Arten innerlicher Empfindungen die Bestimmung ihres Inhalts und die Lehre von der Selbstdetermination der Seele. An diese rein psychologisch begründeten Gedanken werden sich bei Kant starke Anklänge finden.

Die Abhängigkeit der inneren Empfindungen von den äusseren lehrt auch der spätere Gegner Kants, Dietr. Tiedemann,[4]) von

[1]) Vgl Fr. Paulsen ‚Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie', Leipzig 1875, S. 29, und A. Marquardt ‚Kant und Crusius', Diss. Kiel 1885.

[2]) „Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis", Leipzig 1747, § 64 ff.

[3]) a. a. O. § 86.

[4]) „Untersuchungen über den Menschen", Leipzig 1777, II, S. 425.

dem jedoch irgendwelche Beziehungen zu Kant in der vorkritischen Zeit sich nicht nachweisen lassen, auch wenig wahrscheinlich sind.[1]) Obwohl sehr von Locke beeinflusst, bestreitet er, dass der innere Sinn ein Organ sei, behauptet vielmehr, die Seele fühle ihre Modifikationen unmittelbar.[2])

Lockes Gedankengang in seiner Tiefe aufzufassen und fortzubilden, war J. N. Tetens[3]) vorbehalten.

Alle unsere Vorstellungen entspringen aus inneren oder äusseren Empfindungen.[4]) Jede Modifikation, welche durch die Seele gewirkt ist, wird von neuem gefühlt (d. i. empfunden) oder kann doch gefühlt werden. Die Seele modifiziert sich also selbst. Diese (jetzt entstandene) Modifikation giebt den Stoff zu den Vorstellungen von jener Handlung. Das Vermögen, sich modifizieren zu lassen, ist Rezeptivität. Das Vermögen der inneren Empfindung ist die innere Rezeptivität und ihr Organ der innere Sinn.

Die vorstellende Kraft ist eine innere tätige Kraft, mit der die Seele etwas hervorbringt, wenn sie gefühlt hat. Das Neue, das sie schafft, ist das Gewahrnehmen.[5])

„Der Augenblick der Reflexion fällt in das Moment der Nachempfindung.“[6])

Es besteht eine auffallende Ähnlichkeit dieser Gedanken mit denen Kants. Dass Kant jene Entwickelungen nicht entgangen sind, müssen wir schon aus dem Umstande schliessen, dass (wie Hamann berichtet) Tetens' Werk stets aufgeschlagen auf Kants Tische lag,[7]) wie auch Kant von Tetens lobt, dass er sehr viel Scharfsinniges in seinem Werke gesagt habe.[8])

---

[1]) Vgl. die Biographie Tiedemanns von dem Herausgeber seines ‚Handbuches der Psychologie', Leipzig 1804, Wachtler, der sich z. T. auf eingehende eigenhändige Notizen T's. über seinen geistigen Entwickelungsgang stützt.

[2]) a. a. O. I, S. 37.

[3]) ‚Philosophische Versuche über die menschliche Natur', Leipzig 1777.

[4]) a. a. O. I, S. 29.

[5]) a. a. O. II, S. 618 ff.

[6]) a. a. O. I, S. 33.

[7]) Siehe J. B. Meyer, ‚Kants Psychologie', Berlin 1870, S. 58; Hamann an Herder unter dem 17. Mai 1779.

[8]) Vgl. hierzu O. Ziegler, „Joh. Nicolaus Tetens Erkenntnistheorie in Beziehung auf Kant“, Diss. Leipzig 1888, S. 8 f.

Ehe wir nun zu Kant selbst kommen, sei noch kurz auf A. G. Baumgarten hingewiesen, da seine ‚Metaphysik' von Kant ein Jahrzehnt lang den Vorlesungen zu Grunde gelegt wurde. Er schreibt (S. 182): „Die Vorstellungen meines gegenwärtigen Zustandes oder die Empfindungen (sensationes, apparitiones) . . . sind entweder Vorstellungen des gegenwärtigen Zustandes meiner Seele oder meines Körpers. Jene sind die innerlichen Empfindungen, diese die äusserlichen. Ich habe ein Vermögen zu empfinden, das ist der Sinn, welches entweder ein innerlicher ist, das Vermögen innerlicher, oder ein äusserlicher, das Vermögen äusserlicher Empfindungen." Diese Auslassung über den innerlichen Sinn ist aber so doppeldeutig, dass nach ihr in Verbindung mit früheren Stellen (§ 377 u. § 383) der innerliche Sinn sowohl ein Teil der Sinnlichkeit sein, wie auch dem Bewusstsein gleich sein kann. Diese Frage ist jedoch zu unwichtig, als dass sie hier näher zu erörtern wäre.[1])

Die Reflexionen, die Kant in sein Handexemplar der ‚Metaphysik' Baumgartens zeichnete, geben, soweit sie sich als vorkritische erkennen lassen, keine abweichende Meinung kund.

Was Kant an anderer Stelle vor dem Jahre 1770 über den inneren Sinn geschrieben hat, beschränkt sich, soweit wir sehen, auf einen einzigen Abschnitt in der Schrift. „Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren" vom Jahre 1762, wo er (S. 73) den inneren Sinn als das Vermögen seine eigenen Vorstellungen zum Objekte seiner Gedanken zu machen definiert und ihn die Bedingung des Urteilens nennt.

Es ist nun eine Orientierung über die Auffassung des inneren Sinnes in der Philosophie von Locke bis zum Beginn des Kritizismus gewonnen. Diese Auffassung ist so wechselreich, dass nicht einmal der Name konstant bleibt, geschweige denn Wesen und Aufgabe des inneren Sinnes. Hätte nicht Locke ‚internal sense' und ‚reflection' in solch innige Verbindung gebracht, es gäbe kein äusseres Merkmal, das die Suche nach den Wirkungen der Lockeschen Theorie auf die nachfolgenden Systeme erleichtern könnte.

Der innere Sinn als rezeptives Organ, analog den äusseren Sinnen, findet nur schwer Aufnahme. Locke dient er zur Erklärung jener Erfahrungen, welche nicht von aussen kommen

[1]) Mit ihr beschäftigt sich K. L. Reinhold, „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens", Prag und Jena 1789, S. 371 ff.

können und doch eines Weges bedürfen, um in die Seele zu gelangen. Aber Hume, obwohl auch er den äusseren innere Wahrnehmungen koordiniert, verzichtet auf ihn, da er keinen zwingenden Grund zu seiner Annahme sieht. Tetens allein übernimmt ihn geradeso hypothetisch, wie Locke ihn bietet.

Überall sonst, wo ein innerer Sinn oder eine Reflexion angenommen wird, geht der medial-rezeptive Charakter verloren. Das ist leicht zu verstehen bei den Systemen, welche eine einzige Quelle der menschlichen Erkenntnis nachzuweisen suchen, wie sie Condillac und Bonnet in der äusseren Wahrnehmung, Leibniz und seine Anhänger im Denken gefunden zu haben glauben. Hier wird der innere Sinn als umbildende Kraft in die Stufenfolge des Erkenntnisprozesses eingeordnet. Wer aber wie Berkeley eine Wesensverschiedenheit innerer und äusserer Erkenntnisse (d. i. der Erkenntnis der Geister und der „Ideen") lehrt, der sieht sich gezwungen, bei jenen die sinnliche Form zu verneinen.

Leibniz mag zu seiner Theorie des inneren Sinnes weniger von Locke angeregt sein als die französischen Sensualisten, doch gründet er ihre Aufstellung ganz ähnlich wie Locke darauf, dass es sinnliche Erkenntnisse giebt, welche nicht durch die äusseren Sinne vermittelt sein können (siehe Gerh. VI, S. 500 f.).

Zwei wesensverschiedene Grundaufgaben des inneren Sinnes lassen sich so herausschälen, rezeptiv spezifische Erkenntnisse als sensus internus i. e. S. zu vermitteln, wie Locke sagt, dann Gegebenes als sensus communis zu gestalten und zu vereinigen, wie Leibniz lehrt. Beide Aufgaben gehen bei Kant in der Kr. d. r. V. unter gleichzeitiger kritischer Umwertung eine eigenartige Verschmelzung ein.

Die Vorgeschichte der Definition der „Kr. d. r. V.": „Der innere Sinn, vermittelst dessen das Gemüt sich selbst oder seinen inneren Zustand anschaut, giebt zwar keine Anschauung von der Seele selbst als einem Objekt; allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein möglich ist, sodass alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit angeschaut wird" (37), reicht bis zum Jahre 1770.

Die Dissertation ‚De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis' vom Jahre 1770, die am Beginne der kritischen Periode steht, birgt die Grundlagen der neuen Lehre. Eine Konsequenz aus dieser Schrift, welche zu dem Resultat kam,

dass die Sinnlichkeit uns nur Erscheinungen der Dinge gebe, ist es, wenn Kant jetzt sagt, dass der innere Sinn keine Anschauung von der Seele selbst als einem Objekt gibt.

Nach der Dissertation wird die Sinnlichkeit von den Objekten affiziert (§ 3) und deren Erscheinung im inneren und im äusseren Sinn gegeben. Mit den Erscheinungen befasst sich als Erscheinungen des äusseren Sinnes die Physik, als Erscheinungen des inneren Sinnes die empirische Psychologie (§ 12).[1]) Die Dissertation erkennt der Anschauung zwei subjektive Formen oder Gesetze zu, Raum und Zeit, an welche die Ordnung der Materie gebunden ist (§ 4 und § 15); die Zuordnung der Zeit zum inneren Sinn ist in ihr zwar nicht direkt ausgesprochen, aber die Zeit bezieht sich doch nach ihr auf den status repraesentativus, indem sie die Bedingungen gibt, unter welchen der Verstand seine Begriffe anwenden kann und sowohl den Raum selbst als auch das umfasst, was in räumlichen Verhältnissen gegeben ist (§ 15 Coroll.). Es besteht somit auch in der Dissertation der Sache nach eine enge Beziehung zwischen der Zeit und dem inneren Sinne, sodass Kant nur einen kleinen Schritt weiter zu tun brauchte, um im Jahre 1772 in einem Briefe an Herz[2]) die Zeit auch direkt als Form des inneren Sinnes bezeichnen zu können.

§ 3.

Das Problem in der zweiten Auflage der Kr. d. r. V.

Nach dem Vorhergehenden muss zugestanden werden, dass die einleitende Definition[3]) des inneren Sinnes in der Kr. d. r. V. wohl zum Ausgangspunkt genommen werden konnte. Hier traf der Autor den Leser auf bekanntem Gebiet. Von hier konnte er mit ihm weiter gehen.

Vermittelst des inneren Sinnes schaut das Gemüt sich selbst oder seinen inneren Zustand. Was Kant unter „Gemüt" versteht, wird hier nicht gesagt, aber später (74) spricht er von zwei

---

[1]) ‚Phaenomena recensentur et exponuntur, primo sensus externi in Physica, deinde sensus interni in Psychologia empirica.'

[2]) Vom 21. Februar. Siehe Kants Werke. Akademie-Ausgabe. Bd. 10, S. 129.

[3]) Kant würde sagen „Exposition". Expositionen gelten nur auf einen gewissen Grad und lassen wegen ihrer Ausführlichkeit Bedenken zu. Die Mathematik hat allein Definitionen (757).

Grundquellen des Gemütes, deren die erste ist, Vorstellungen zu empfangen, die zweite, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen. Denken und Empfinden werden also den inneren Zustand des Gemütes ausmachen, soweit er wenigstens für die Kr. d. r. V. von Interesse ist, und beides wird demnach durch den inneren Sinn angeschaut werden.

Diese Anschauung ist keine Anschauung der Seele als eines Objektes. „Objekt ist das, in dessen Begriffen das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist" (A^2 137). Der innere Sinn gibt nur das Mannigfaltige des inneren Zustandes, die inneren Bestimmungen, und zwar unter einer bestimmten Form, der Zeit, in welche jene eingeordnet werden.

Die Beziehung zwischen der Zeit und den inneren Anschauungen hat die Ästhetik aufzudecken. Sind diese aber Anschauungen des Empfindens und Denkens, so liegt auf der Hand, dass die Ästhetik als Lehre von der Sinnlichkeit den Beweis nur teilweise erbringen kann, da die Untersuchung des Denkens ausserhalb ihres Rahmens liegt und erst in der transscendentalen Logik erfolgt.[1]) War Kant somit gezwungen, den Begriff der inneren Bestimmungen vorerst unerörtert zu lassen, so folgt daraus, dass seine Ausführungen eine Allgemeinheit zeigen mussten, die Raum liess für spätere Beschränkungen, damit aber zugleich den Leser leicht zu Missverständnissen und voreiligen Widersprüchen führte.

Die Ästhetik argumentiert, nachdem sie zu ihrem Resultat inbetreff der Zeit gelangt ist und sie als reine Anschauungsform, der alle Anschauungen unterworfen sind, erkannt hat, folgendermassen: Allen Vorstellungen ist die zeitliche Ordnung eigentümlich; denn wenn man gleich alle äusseren Erscheinungen samt deren Veränderungen leugnen wollte, beweist der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen, dass Veränderungen wirklich sind. Veränderungen sind nur in der Zeit möglich und diese ist als reine Anschauungsform erwiesen. Wenn nun alle Vorstellungen als subjektive Modifikationen durch den inneren Sinn gegeben werden, so ist die Zeit die reine Anschauungsform des inneren Sinnes,[2]) oder, was

[1]) Vgl. Cohen, „Kants Theorie der Erfahrung", 2. A., Berlin 1885, S. 191 f.: „Die ganze Bedeutung der Zeit als Form des Sinnes überhaupt für allen Inhalt der Erkenntnis kann zwar in der transscendentalen Ästhetik vorgezeichnet, aber nicht aus derselben klar und durchsichtig werden.

[2]) Die Zeit hat bereits Aristoteles mit dem Denken in enge Verbindung gebracht: ‚εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης' (Physik IV, 11).

dasselbe ist, die subjektive Art, uns selbst innerlich anzuschauen, denn „wenn wir von unserer Art, uns selbst innerlich anzuschauen . . . abstrahieren . . ., so ist die Zeit nichts“ (51). „Wir können nicht sagen: alle Dinge sind in der Zeit, weil bei dem Begriff der Dinge überhaupt von aller Art der Anschauung derselben abstrahiert wird, diese aber die eigentliche Bedingung ist, unter der die Zeit in die Vorstellung der Gegenstände gehört“ (51 f.).

Die transscendentale Bedeutung der Zeit beruht auf diesem ihrem Charakter als Art der Anschauung. „Wird nun die Bedingung zum Begriff hinzugefügt, und es heisst: alle Dinge, als Erscheinungen (Gegenstände der innerlichen Anschauung) sind in der Zeit, so hat der Grundsatz seine gute objektive Richtigkeit und Allgemeinheit a priori“ (ebendort).

Als Inhalt des inneren Sinnes führen die beiden Auflagen der Ästhetik noch an „alle Vorstellungen, sie mögen nun äussere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht“ (50), sowie „meine Bestimmungen in der Zeit“ (54) und als sein Gegenstand wird das Ich als Objekt (54) und das Ich und sein Zustand (55) bezeichnet.

Aber die 2. Auflage geht weiter, indem sie sich näher mit dem inneren Sinne beschäftigt und dadurch die Grenzen überschreitet, die im Wesen des Abschnittes lagen. Das wird seine Gründe darin haben, dass nach Erscheinen der ersten Auflage die transscendentale Ästhetik, wie sich später zeigen wird, fast allgemein missdeutet wurde und zwar nicht zum wenigsten infolge des Missverständnisses des Zeitbegriffes. Kant wird sich also veranlasst gefühlt haben, dem Leser am Schlusse der Ästhetik gewissermassen ein Halt zuzurufen, um ihn vor übereilten Schlüssen zu warnen. Das geschah in den Zusätzen, die den inneren Sinn betreffen, die aber, wie Kant selbst zugibt (A^2 153), hier in ihrem ganzen Umfange noch nicht verständlich sein können.

Dort wird ausgeführt, dass der äussere und der innere Sinn nur Verhältnisse enthalten (A^2 66). In der inneren Anschauung machen nicht allein „die Vorstellungen äusserer Sinne den eigentlichen Stoff“ aus, „womit wir unser Gemüt besetzen, sondern die Zeit, in die wir diese Vorstellungen setzen, die selbst dem Bewusstsein derselben in der Erfahrung vorhergeht und als formale Bedingung der Art, wie wir sie im Gemüte setzen, zum Grunde liegt, enthält schon Verhältnisse des Nacheinander, des Zugleich-

seins und dessen, was mit dem Nacheinandersein zugleich ist (des Beharrlichen)“ (A^2 67).

Man beachte: der ~~äussere~~ innere Sinn gibt nur Verhältnisse, die äusseren Sinne geben Stoff und zwar den eigentlichen der inneren Anschauung; jener kann demnach reines, diese können empirisches Vermögen genannt werden. An dem gebotenen Stoff haben sich die Verhältnisse des äusseren und des inneren Sinnes zu betätigen. Und welches ist der nicht eigentliche Stoff der inneren Anschauung, nach dem wir fragen müssen? Kant sagt es noch nicht.

Diesem Rätsel schliesst sich ein zweites an: „Nun ist das, was als Vorstellung vor aller Handlung irgend etwas zu denken vorhergehen kann, die Anschauung, und, wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung, welche, da sie nichts vorstellt, ausser sofern etwas im Gemüte gesetzt wird, nichts Anderes sein kann als die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen ihrer Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird, d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach“ (A^2 67 f.).

Der hier vollzogene Schluss erscheint verfehlt; denn „dieses Setzen ihrer Vorstellung“, d. i. das Setzen der Vorstellungen äusserer Sinne in die Zeit durch das Ich, ist keineswegs bewiesen, ja ist begrifflich noch unklar.

Von Bedeutung ist die Erklärung, dass die Zeit ein innerer Sinn seiner Form nach ist. Vergleicht man hiermit den Satz, dass der innere Sinn nur Verhältnisse enthalte, so ergibt sich, dass „innerer Sinn“ und „Zeitform“ bei Kant zusammenfallen können, dass also vom inneren Sinn wie in materialer Bedeutung, in welcher er Anschauungen des inneren Zustandes zu liefern berufen ist, so auch in einer rein formalen Bedeutung die Rede sein kann, in welcher er nur Zeitverhältnisse zu geben hat.

Gegenstand des inneren Sinnes ist das Subjekt als Erscheinung, d. h. „nicht, wie es von sich selbst urteilen würde, wenn seine Anschauung blosse Selbsttätigkeit, d. i.: intellektuell wäre.“ „Das Bewusstsein seiner selbst (Apperzeption) ist die einfache Vorstellung des Ich, und wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbsttätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein“ (A^2 68).

Das Subjekt ist Erscheinung des inneren Sinnes. Erscheinung ist der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung (34).

Empirische Anschauung ist die Beziehung einer Anschauung auf den Gegenstand durch Empfindung und Empfindung ist Wirkung der Affektion auf die Vorstellungsfähigkeit (ebendort). Welches sind die Empfindungen, die auf das Subjekt bezogen werden?

„Im Menschen erfordert dieses Bewusstsein[1]) innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjekte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneität im Gemüte gegeben wird, muss um dieses Unterschiedes willen Sinnlichkeit heissen" (A^2 68).[2])

Das Mannigfaltige im Subjekt wird ohne Spontaneität, also in sinnlicher Anschauung gegeben. Die Frage bleibt bestehen: Was ist dieses Mannigfaltige? Früher hiessen die Vorstellungen schlechthin Inhalt des inneren Sinnes. Nachdem der Begriff der Selbstaffektion eingeführt ist, genügt diese Bestimmung nicht mehr; aber die gewonnene Erweiterung befriedigt nicht.

Die Anschauung seiner selbst ist nicht b l o s s e Selbsttätigkeit; durch das Bewusstsein seiner selbst a l l e i n könnte das Mannigfaltige selbsttätig gegeben sein, aber im Menschen erfordert dieses Bewusstsein auch innere Wahrnehmung. Die Anschauung seiner selbst ist also Selbsttätigkeit; aber nicht allein, sie bedarf noch des sinnlichen Gegebenseins des Mannigfaltigen. „Wenn das Vermögen sich bewusst zu werden, das, was im Gemüte liegt, aufnehmen soll (apprehendieren), so muss es dasselbe affizieren und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen . . ." (A^2 68).

Aus dem Mannigfaltigen ist somit „das, was im Gemüte liegt", geworden. Man sieht, wie Kant sich bemüht, sich möglichst allgemein zu fassen, und jede nähere Bestimmung fast ängstlich vermeidet. Der psychologische Begriff der „Selbstaffektion", der dem inneren Sinn eine selbständige Stellung neben dem äusseren schafft, scheint ihm hier am wertvollsten zu sein. Stützt sich doch auf ihn der Satz von der Phänomenalität der Selbstanschauung, welche nach Erscheinen der I. Auflage so gründlich missverstanden[3]) wurde. Anschauung findet nur statt, wenn die Sinnlichkeit affiziert wird (33), und alles was durch

---

[1]) seiner selbst.

[2]) Vgl. hierzu Berkeley (a. a. O. XXVII): „Da alle Ideen passiv oder untätig sind, so können sie uns nicht als Abbilder oder durch Ähnlichkeit das, was wirkt, vorstellen".

[3]) Siehe unten Seite 37 f.

einen Sinn vorgestellt wird, ist Erscheinung. Giebt es also innere Anschauung, so ist ihr Gegenstand als Erscheinung gegeben.

Es gilt, den Begriff der ‚inneren Anschauung' zu klären und nachzuforschen, welches denn die „Wirkungen" der Selbstaffektion auf die Vorstellungsfähigkeit sind, die als solche Empfindungen sein müssten und doch keinen eigentlichen Stoff ausmachen dürfen; wird ja vom inneren Sinn nicht nur in seiner formalen Bedeutung, als welcher er uns Zeitverhältnisse gibt, gesprochen, sondern auch von seiner materialen Aufgabe, alle Vorstellungen schlechthin oder das Mannigfaltige, das im Subjekt vorher gegeben wird, oder das, was im Gemüte liegt, zu umfassen, worunter offenbar die Zeitverhältnisse nicht verstanden sein können.

Von der transscendentalen Logik erhoffen wir Aufklärung über diesen Punkt, da sie die transscendentale Elementarlehre zum Abschluss bringt. Sie ist eine Wissenschaft des reinen Verstandes und der Vernunfterkenntnisse, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken, und hat „den Ursprung, den Umfang und die objektive Giltigkeit solcher Erkenntnisse" zu bestimmen (81). Mit dem Ursprung der Erkenntnisse beschäftigt sie sich, „sofern er nicht den Gegenständen zugeschrieben werden kann" (80). Was trennt also das Empirische vom Reinen unter diesem Gesichtspunkte? Dass jenes seinem Ursprunge nach den Gegenständen, dieses dem Subjekt zugeschrieben wird.

„Der Unterschied des Transscendentalen und Empirischen gehört nur zur Kritik der Erkenntnisse und betrifft nicht die Beziehung derselben auf ihren Gegenstand." Der Gebrauch des Raumes ist z. B. transscendental, insofern er in seiner Bedeutung für Erkenntnisse a priori betrachtet wird; empirisch, insofern er lediglich auf Empfindungen bezogen wird (81).

Wir notieren dementsprechend: Wenn von dem empirischen oder dem transscendentalen Gebrauche der Zeit die Rede ist, so ist nicht die Beziehung zum Gegenstande, sondern nur der kritische Gesichtspunkt verschieden.

Die reinen Begriffe, also diejenigen, deren Ursprung dem Verstande zugeschrieben wird (90), werden „bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt" [1]) und müssen in der Kritik „von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreit" werden (91). Die

[1]) Ähnlich schon die Dissertation § 8: Die reinen Begriffe werden gefunden ‚attendendo ad ejus (sc. mentis) actiones' occasione experientiae.

Begriffe beruhen als diskursives Erkennen auf Funktionen, d. i. der Spontaneität des Verstandes, welcher von jenen keinen andern Gebrauch machen kann, als dass er durch sie urteilt. Urteile sind stets nur mittelbare Erkenntnis, da allein die Anschauung unmittelbar auf Gegenstände bezogen wird. „In jedem Urteil ist ein Begriff, der für viele gilt und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche letztere dann auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird" (93).

Die transscendentale Logik hat „ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen, welches die transscendentale Ästhetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer sein würden" (102).

In der „Synthesis" werden die verschiedenen Vorstellungen zu einander „hinzugetan" und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis begriffen. Sie ist eine „blosse Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, . . . der wir uns aber selten bewusst werden". Der Verstand hat die Funktion, diese Synthesis auf Begriffe zu bringen und nur so Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung zu verschaffen (103).

„Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, giebt uns den reinen Verstandesbegriff." Diese geben der Synthesis Einheit. „Derselbe Verstand . . . bringt auch vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt in seine Vorstellungen einen transscendentalen Inhalt, weswegen sie (sc. die Handlungen) reine Verstandesbegriffe heissen, die a priori auf Gegenstände gehen" (104 f.).

Unter den Vorstellungen gibt es also auch einen transscendentalen Inhalt, der, da vom Verstande hervorgebracht, von den räumlichen und zeitlichen Verhältnissen, die von der Ästhetik der transscendentalen Logik dargeboten werden, verschieden sein muss und nur in Kategorien bestehen kann.

Die Kategorien werden erklärt als „Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen als bestimmt angesehen wird" (A^2 128). Sie sind demnach reine Bestimmungen der Anschauung überhaupt.

Die transscendentale Deduktion hat nachzuweisen, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können (118). Das

kann sie nur, wenn sie dartut, dass und wie durch die reinen Begriffe allein Erfahrung möglich ist (126).

Jede Verbindung ist ein Akt der Spontaneität und setzt eine Einheit der verschiedenen Begriffe voraus, in welcher die Einheitlichkeit des Erkennens ihren Grund hat. Diese Einheit ist die ursprünglich-synthetische der Apperzeption, d. i. des Selbstbewusstseins, welches die Vorstellung: Ich denke hervorbringt, die alle andere begleitet (A^2 129 ff). Sie ist eine transscendentale Einheit und deshalb objektiv. Die subjektive Einheit ist eine Bestimmung des inneren Sinnes, in dem das Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird (A^2 139).

Hier ist zum ersten Mal eine Bestimmung des inneren Sinnes angeführt: die subjektive Einheit des Bewusstseins. Von inneren Bestimmungen war bereits in der einleitenden Definition des inneren Sinnes die Rede. Es erscheint an der Zeit, den Begriff der „Bestimmung" zu klären.

Dem Worte „Bestimmung" kommen in der Kritik zwei Bedeutungen zu. Einmal nennt Kant in eingehender Ausführung (322 f.) die Form die Bestimmung der Materie als des Bestimmbaren. Dieser aktiven Bedeutung tritt eine passive zur Seite, wenn Kant die Vorstellungen definiert als „innere Bestimmungen unseres Gemütes in diesem oder jenem Zeitverhältnisse" (242).

Den Vorstellungen, d. i. der subjektiven Apprehension steht gegenüber der Gegenstand, die Erscheinung (236), die nur „Comparativ-Innerliches" enthält. Dieses Comparativ-Innerliche besteht aus lauter Verhältnissen, den äusseren Bestimmungen (339 ff.), welche aber nicht allein durch die Raumform, sondern auch durch die Kategorien konstituiert werden (331).

Es gibt also drei aktive Bestimmungen und zwei Klassen passiver Bestimmungen.

Die Zeit bestimmt die Vorstellungsmaterie zur regellosen Zeitfolge: innere Bestimmungen (Bestimmungen des inneren Sinnes).

Der Raum gibt die räumlichen Verhältnisse; die Kategorien bestimmen die Anschauung zu festen Beziehungen des in ihr gegebenen Mannigfaltigen: äussere Bestimmungen.

Allen drei Formen ist somit die Erfüllung ihrer spezifischen Aufgaben zugewiesen. Das entspricht der Definition: Bestimmung = Form.

Die subjektive Einheit des Bewusstseins ist eine Bestimmung des inneren Sinnes, da sie insofern Vorstellung ist, als alles Mannigfaltige der Anschauung in der **einen** Zeitform erscheint.

Nach den früheren Ausführungen Kants (s. S. 12) war anzunehmen, dass das Mannigfaltige sowohl im äusseren wie im inneren Sinn gegeben sein müsse. Das wird jetzt bestätigt: „Der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit war laut der transscendentalen Ästhetik: dass alles Mannigfaltige derselben unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit stehe“ (A^2 136).

Es wurde oben (S 16) festgelegt, dass die Kategorien reine Bestimmungen der Anschauung überhaupt sind. Bestimmen nun die reinen Verstandesbegriffe den inneren Sinn, so folgt, dass sie dessen Form, die Zeit, bestimmen und nicht den empirischen Inhalt. Da aber die Form der Sinnlichkeit die Empfindungen (das Bestimmbare) bestimmt, so bestimmen die Kategorien auch indirekt die Empfindungen.

Ein Urteil ist „die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen“. Gegebene Erkenntnisse? Kant versteht hierunter die subjektiven Verhältnisse der Vorstellungen z. B. nach Gesetzen der Assoziation (A^2 141 f.), welche unter der empirischen Einheit des Bewusstseins, der Bestimmung des inneren Sinnes, stehen (A^2 140). Empirisch ist z. B. das Verhältnis: Wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere. Aus ihm wird das Urteil: Der Körper ist schwer, indem die zufällige Assoziation der beiden Vorstellungen auf die ursprüngliche Apperzeption bezogen und somit objektiviert wird. Welches das Bindeglied zwischen den subjektiven und den objektiven Verhältnissen ist, wurde schon vorher angedeutet. Es ist die Zeit: „Die reine Form der Anschauung in der Zeit, bloss als Anschauung überhaupt, die ein gegebenes Mannigfaltiges enthält, steht unter der ursprünglichen Einheit des Bewusstseins . . .“ (A^2 140), während das empirisch-gegebene Mannigfaltige unmittelbar unter der empirischen Einheit des Bewusstseins steht und erst durch die Beziehung auf die ursprüngliche Einheit des Bewusstseins durch die Vermittlung der empirischen Zeit im Urteile objektiviert wird.

„Das mannigfaltige in einer sinnlichen Anschauung Gegebene [1]) gehört notwendig unter die ursprüngliche synthetische Einheit der

[1]) Das ist: das Mannigfaltige überhaupt.

Apperzeption, weil durch diese die Einheit der Anschauung allein möglich ist (§ 17). Diejenige Handlung des Verstandes aber, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen (sie mögen Anschauungen oder Begriffe sein) unter eine Apperzeption überhaupt gebracht wird, ist die logische Funktion der Urteile (§ 19). Also ist alles Mannigfaltige, sofern es in einer empirischen Anschauung gegeben ist, in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen bestimmt, durch die es nämlich zu einem Bewusstsein überhaupt gebracht wird" (A^2 143).

„Nun sind aber die Kategorien nichts Anderes, als eben diese Funktionen zu urteilen, sofern das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in Ansehung ihrer bestimmt ist (§ 13). Also steht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung notwendig unter Kategorien" (A^2 143).

Was demnach von den Kategorien gilt, gilt auch von den Urteilen.

Die Urteile sind innere Bestimmungen und bestimmen die Form des inneren Sinnes.

„Zur Erkenntnis gehören zwei Stücke: erstlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Kategorie), und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben wird." „Sinnliche Anschauung ist entweder reine Anschauung (Raum und Zeit) oder empirische Anschauung desjenigen, was in Raum und der Zeit unmittelbar als wirklich, durch Empfindung, vorgestellt wird. Durch Bestimmung der ersteren können wir Erkenntnisse a priori von Gegenständen (in der Mathematik) bekommen; aber nur ihrer Form nach, als Erscheinungen" (A^2 146 f.).

Die inneren Bestimmungen bestimmen also durch die Zeit die gesamte Anschauung, mithin auch den Raum.

„Die reinen Verstandesbegriffe beziehen sich durch den blossen Verstand auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, unbestimmt, ob sie die unsrige oder irgend eine andere, doch innerliche sei, sie sind aber eben darum blosse Gedankenformen, wodurch noch kein bestimmter Gegenstand erkannt wird" (A^2 150). Die Anschauungsformen Raum und Zeit sind also für die Beziehung der reinen Verstandesbegriffe auf Gegenstände überhaupt nicht erfordert. „Die Synthesis oder Verbindung des Mannigfaltigen in denselben", fährt Kant fort, „bezog sich bloss auf die Einheit der Apperception . ." Wir haben also in den reinen Verstandesbegriffen ein verbundenes Mannigfaltiges. Das sind die eben erwähnten

Gegenstände der Anschauung überhaupt, auf die sich die reinen Begriffe durch den blossen Verstand beziehen. Durch dieses Mannigfaltige bestimmt der Verstand den inneren Sinn: „Weil in uns aber eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung a priori zum Grunde liegt, welche auf der Receptivität der Vorstellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) beruht, so kann der Verstand als Spontaneität den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperception gemäss bestimmen und so synthetische Einheit der Apperception des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung a priori denken, als die Bedingung, unter welcher alle Gegenstände innerer (der menschlichen) Anschauung notwendigerweise stehen müssen . . .“ In diesem Satze ist die transscendentale Bedeutung des inneren Sinnes scharf ausgesprochen. Er verlangt deshalb genaueste Berücksichtigung. Der Gedankengang ist folgender:

Zwar bedürfen die reinen Verstandesbegriffe keiner bestimmten Form der Anschauung, um auf Gegenstände überhaupt zu gehen. Diese Beziehung liegt in ihrem Wesen, indem der Verstand das Mannigfaltige der gegebenen Vorstellungen als Gegenstände überhaupt der synthetischen Einheit der Apperception gemäss in der Synthesis intellektualis denkt. Nun gibt es aber „in uns“ eine apriorische Form der sinnlichen Anschauung, welcher Art diese sei, ist hier völlig gleichgültig. Also ist das Gegebensein der Vorstellungen apriorisch gebunden. Damit ist die Möglichkeit und die Notwendigkeit gegeben, das Denken des Gegenstandes überhaupt a priori zu restringieren. Der Spontaneität des Denkens und der Rezeptivität der Sinnlichkeit entsprechend muss sich dieses Restringieren darstellen als ein Bestimmen der reinen Anschauung durch das Denken des Mannigfaltigen der gegebenen Vorstellungen als Gegenstände überhaupt. Die reine Anschauung wird schlechthin als innerer Sinn angesprochen, dieser damit nur in der formalen Bedeutung genommen.

Da Erkennen nur in der Erfahrung möglich ist, so wird die gewonnene synthetische Einheit der Apperception des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung a priori (in der synthesis speciosa) nur gedacht.

Diese synthesis speciosa wird auch transscendentale Synthesis der Einbildungskraft genannt, „welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist“ (A^2 152).

Hier hielt Kant den Augenblick für gekommen, die Lehre vom inneren Sinn „verständlich zu machen“:

Der innere Sinn stellt uns selbst dem Bewusstsein dar, wie wir uns erscheinen, „weil wir nämlich uns nur anschauen, wie wir innerlich affiziert werden“. „Das, was den inneren Sinn bestimmt, ist der Verstand . . . .“ „Weil nun der Verstand in uns Menschen selbst kein Vermögen der Anschauung ist und diese, wenn sie auch in der Sinnlichkeit gegeben wäre, doch nicht in sich aufnehmen kann, um gleichsam das Mannigfaltige seiner eigenen Anschauung zu verbinden, so ist seine Synthesis, wenn er für sich allein betrachtet wird, nichts Anderes als die Einheit der Handlung, deren er sich als einer solchen auch ohne Sinnlichkeit bewusst ist, durch die er aber selbst die Sinnlichkeit innerlich in Ansehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anschauung nach ihm gegeben werden mag, zu bestimmen vermögend ist. Er also übt, unter der Benennung einer transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft, diejenige Handlung aufs passive Subjekt, dessen Vermögen er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, dass der innere Sinn dadurch affiziert werde“ (A^2 153 f).

Wenn der Verstand für sich allein betrachtet wird, so ist seine Synthesis die Einheit der Handlung, deren er sich bewusst ist. Damit aber Erkenntnis zustande komme, müssen Verstand und Sinnlichkeit sich vereinigen.

Warum gebraucht Kant hierfür den Ausdruck „Affizieren“ statt, wie bisher,[1]) „Bestimmen“, wo doch jener Ausdruck psychologisch-genetisches Gepräge trägt? Die Einführung des neuen Terminus stützt sich darauf, dass es ein Bewusstsein der Einheit der Verstandeshandlung ohne alle Sinnlichkeit gibt. Dieses gewissermassen für sich allein dastehende Bewusstsein muss aber, da die reinen Verstandesbegriffe zu jeder Erfahrung erfordert werden, mit der Sinnlichkeit in Verbindung gebracht werden und eine solche Verbindung kann nur in der Form einer ursächlichen Beziehung als „Affiziertwerden“ des Passiven durch das Aktive, d. i. des Denkens als Ursache der Bestimmungen der Sinnlichkeit gedacht werden.[2]) Wenn auch die Selbstaffektion nach Kant eine empirische Tatsache ist und von ihm bewiesen wird durch Hinweise

[1]) wenn wir von der Exposition des inneren Sinnes absehen.

[2]) H. Cohen bewertet das Affiziertwerden erkenntnis-kritisch dahin, dass es den positiven Anschauungswert der Erkenntnis bedeute, a. a. O., S. 159.

wie: „Dieses nehmen wir auch jederzeit in uns wahr“ oder „Wie sehr das Gemüt . . affiziert werde, wird ein jeder in sich wahrnehmen können“, so gehört diese Beziehung zwischen Verstand und Sinnlichkeit doch der Notwendigkeit wegen, mit der sie vollzogen wird, in die Transscendentalphilosophie.

Es ist zu beachten, dass, während die Empfindungen auf Gegenstände ausser uns bezogen werden, ohne dass diese weiter gegeben sind, der Gegenstand des inneren Sinnes uns unmittelbar bewusst ist. Diesen Unterschied hat Kant schon im früher angeführten Briefe an Herz hervorgehoben, wo er sagt, man könne in Ansehung der äusseren Dinge aus der Wirklichkeit der Vorstellungen nicht auf die der Gegenstände schliessen, bei dem inneren Sinne aber sei das Denken oder das Existieren des Gedankens und „meiner selbst“ einerlei.

Der Begriff der Selbstaffektion erfordert ein Aufnahmevermögen und das ist der innere Sinn.

Von diesem Sinn heisst es weiter, dass er „die blosse Form der Anschauung aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch gar keine bestimmte Anschauung“ enthalte, „welche nur durch das Bewusstsein der Bestimmung desselben durch die transscendentale Handlung der Einbildungskraft . . . . möglich ist“.

Hiernach enthält der innere Sinn die blosse Form der Anschauung und in dieser wiederum ist das Mannigfaltige gegeben. Der formale Charakter des inneren Sinnes ist dadurch scharf betont und es ergibt sich:

Dort, wo der innere Sinn in der früher festgelegten materialen Bedeutung zu nehmen ist, kommt ihm diese insofern zu, als er die Anschauung überhaupt, deren allgemeine Form er ja enthält, zu vertreten geeignet ist.

Der Verstand bestimmt den inneren Sinn successiv, und indem wir „auf die Succession dieser Bestimmung in demselben Acht haben“, denken wir die Zeit. „Bewegung als Handlung des Subjekts (nicht als Bestimmung des Objekts), folglich die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von diesem abstrahieren und bloss auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den inneren Sinn seiner Form gemäss bestimmen, bringt sogar den Begriff des Successiven zuerst hervor. Der Verstand findet also in diesem nicht etwa schon eine dergleichen Verbindung des

Mannigfaltigen, sondern bringt sie hervor, indem er ihn affiziert“ (A² 157 f.).

Hiermit gelangt der Raum zu seinem Rechte. Die Zeit wird unter dem Begriffe der Succession gedacht, dieser Begriff aber ist durch die Bewegung als Handlung des Subjekts „hervorgebracht“. Bewegung, als Beschreibung eines Raumes, ist ein reiner Aktus der successiven Synthesis des Mannigfaltigen in der äusseren Anschauung überhaupt durch produktive Einbildungskraft . . . .“ (A² 155 Anm.).

Die produktive Einbildungskraft bestimmt aber Zeit und Raum in einer Handlung und nur mit Hülfe der Abstraktion kann jene, sowie auch der innere Sinn seiner Form nach gesondert betrachtet werden.

Weiter sehen wir, dass der Verstand im inneren Sinn eine Verbindung des Mannigfaltigen „hervorbringt“. Dem entspricht, dass früher die subjektive Einheit des Bewusstseins eine Bestimmung des inneren Sinnes genannt wurde.

Das Ich ist sich selbst in der Anschauung gegeben und zwar als Objekt innerer Wahrnehmungen (A² 155 f.). All' unsere Anschauung ist sinnlich und „entweder reine Anschauung (Raum und Zeit) oder empirische Anschauung desjenigen, was im Raum und der Zeit unmittelbar als wirklich, durch Empfindung, vorgestellt wird“ (A² 147). Die innere Anschauung muss demnach empirisch sein. Nun kennt Kant keine spezifisch innere Empfindungen. Es ist also die gleiche Materie, die einmal auf Dinge ausser uns, einmal als „unsere“ Empfindungen auf das Ich bezogen wird.

Ist die innere Anschauung empirisch, so ist auch die Verbindung des Mannigfaltigen in ihr empirisch. Die Bestimmungen des inneren Sinnes sind empirische Verbindungen des Mannigfaltigen in ihm, die nur möglich sind durch das Bewusstsein der Bestimmung der Anschauung durch die transscendentale Handlung der Einbildungskraft (vgl. A² 159). Da diese Verbindung an die gegebene Form der Sinnlichkeit gebunden ist, so gibt auch die innere Wahrnehmung nur Erscheinung.

Die klarste Darstellung der Theorie des inneren Sinnes bietet der sich dem eingeschobenen Abschnitt über den inneren Sinn anschliessende § 25.

In dem Aktus „Ich denke", der das Dasein des Ich bestimmt, ist das Dasein schon gegeben. Aber selbst das Bewusstsein der Kategorien ist keine Erkenntnis, da ihm die Anschauung fehlt. Zu dem Dasein gehört das gegebene Mannigfaltige, also die Empfindungen, als das Bestimmbare. Die Bestimmung erfolgt in der Zeit. Ich bedarf „ausser dem Bewusstsein oder ausserdem, dass ich mich denke, noch einer Anschauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich einen Gedanken bestimme; und ich existiere als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewusst ist, in Ansehung des Mannigfaltigen aber, das sie verbinden soll, einer einschränkenden Bedingung, die sie den inneren Sinn nennt, unterworfen, jene Verbindung nur nach Zeitverhältnissen, welche ganz ausserhalb der eigentlichen Verstandesbegriffe liegen, anschaulich machen . . . kann" (A^2 158 f.).

Wie gelangt also das Ich zur Erkenntnis seiner selbst? Indem es den Gedanken „Ich denke" als Objekt bestimmt vermittelst der Verbindung des angeschauten Mannigfaltigen, in welchen die Kategorien anschaulich nach Zeitverhältnissen gegeben werden, wie sie erscheinen.

Ziehen wir nun das Facit aus dem Bisherigen, so ist zu sagen, dass der innere Sinn psychologisch das Aufnahmevermögen für die Selbstaffektion ist und eine spezifische Anschauungsart, die Zeit, besitzt. In ihm schaut das Ich sein Denken als empirische Verbindung.

Erkenntniskritisch beleuchtet, gewinnt diese Tatsache ganz andere Gestalt. Den Empfindungen als der Materie in aller Erfahrung eignet eine doppelte Beziehung, einmal auf Gegenstände ausser dem Ich, dann aber als verbundenen Empfindungen auf das „Ich denke". Im Raume sind die Empfindungen beisammen, in der Zeit nach einander, also getrennt, aber in der Zeit sind sie wieder verbunden in bestimmten Zeitverhältnissen, die den Kategorien korrespondieren. Daher ist die Zeit ein innerer Sinn seiner Form nach, weil in jenen bestimmten Zeitverhältnissen die Kategorien, d. i. das „Ich denke" erscheint. Äusserer und innerer Sinn sind aber das Resultat einer Abstraktion. In ihnen beiden ist, da sie Formen der Sinnlichkeit sind, der Stoff derselbe, nämlich die Empfindungen. Sie sind daher in der Erfahrung nie getrennt gegeben, so dass man z. B. sagen könnte, ich schaue jetzt nur mit dem inneren Sinne. Und wo von diesem in seiner materialen Bedeutung die Rede ist, da ist die Anschauung schlechthin

gemeint, indem von der Raumform, nicht aber der Zeitform abgesehen wird. Das Entsprechende gilt von dem äusseren Sinn in seiner materialen Bedeutung. Wie die gesamte Anschauung wird auch der Raum durch das „Ich denke" auf dem Wege über dem inneren Sinn bestimmt.[1])

Wir haben früher angenommen (S. 11), dass der Zustand, der im inneren Sinn angeschaut wird, Denken und Empfinden sei, und wir fanden das bestätigt, jedoch mit der Einschränkung, dass die Empfindungen in der inneren Anschauung den eigentlichen Stoff ausmachen, während das Denken nur in bestimmten Zeitverhältnissen jener, mit denen das Bewusstsein der Bestimmung durch das Denken verbunden ist, angeschaut wird.

Ist somit der Charakter des inneren Sinnes klar geworden, indem sich herausstellte, dass die ersten Schwierigkeiten in der Exegese eine Folge der Anordnung des Stoffes waren und nicht auf Widersprüchen in den Kantischen Gedankengängen beruhten, so ist jedoch für die transscendentale Würdigung des inneren Sinnes bisher wenig gewonnen. Die Frage, ob und eventuell wie weit der innere Sinn zu den Bedingungen der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori gehört, harrt noch der Beantwortung. Sie setzt eine nähere Erörterung der Bestimmungen des inneren Sinnes voraus, die wir von dem Kapitel über den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe erhoffen, dessen Entwicklungen wir jetzt folgen.

Die Urteilskraft ist das Vermögen, unter Regeln zu subsumieren. Das erste Hauptstück der transscendentalen Doktrin der Urteilskraft handelt von der sinnlichen Bedingung, unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können, d. i. von dem Schematismus des reinen Verstandes (175).

Damit ein Gegenstand unter einem Begriffe enthalten sein kann, muss er das enthalten, was in diesen Gegenständen vorgestellt wird. Nun werden aber reine Verstandesbegriffe niemals

---

[1]) Diese Beziehung zwischen dem äusseren und dem inneren Sinn übersieht Reininger in seinem Buche: „Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung" (Wien 1900), wenn er dort (S. 26) sagt, dass die Zeit nicht auf das innere Geschehen zu beschränken sei, weil die äusseren Empfindungen in die Zeitform gesetzt würden. Reininger übersieht, dass Raum und Zeit nur vermöge der Abstraktion getrennt werden können, weil die Zeit ebenso auf den Raum, wie dieser auf die Zeit angewiesen ist.

in der Anschauung angetroffen. Hier vermittelt das transscendentale Schema, das rein und einerseits intellektuell, andererseits sinnlich ist, nämlich als transscendentale Zeitbestimmung. Die formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauche restringiert ist, ist das Schema dieses Verstandesbegriffes. Von diesem Schema ist das Bild dieses Begriffes zu unterscheiden, welches eine einzelne Anschauung ist. Das Schema ist das allgemeine Verfahren, dem Begriffe sein Bild zu verschaffen. Von reinen Verstandesbegriffen kann es wegen ihrer allgemeinen Notwendigkeit für die gesamte Erfahrung kein Bild, sondern nur ein Schema geben, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen seiner Form (der Zeit) in Ansehung aller Vorstellungen betrifft, sofern diese der Einheit der Apperzeption gemäss a priori in einem Begriffe zusammenhängen soll. Z. B. „Das Schema der Ursache und der Kausalität eines Dinges überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas Anderes folgt. Es besteht also in der Succession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist.“ Als das Schema der Kausalität ist demnach kurz die regelmässige Succession des Mannigfaltigen zu bezeichnen.

Der Schematismus läuft so „indirekt auf die Einheit der Apperzeption als Funktion, welche dem inneren Sinn (einer Rezeptivität) korrespondiert“, hinaus. „Daher ist das Schema eigentlich nur das Phänomenon oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes in Übereinstimmung mit der Kategorie“ (176—187). Es ist hiermit eine Bestätigung dessen, was bisher über den inneren Sinn gesagt wurde, gefunden, aber auch eine wesentliche Ergänzung.

Wie es empirische Bestimmungen des inneren Sinnes gibt, gibt es auch Bestimmungen des inneren Sinnes überhaupt, also reine Bestimmungen. Hierauf beruht die Möglichkeit der transscendentalen Einheit der Apperzeption, welche der empirischen im inneren Sinn korrespondiert.

Jene Bestimmungen des inneren Sinnes überhaupt sind nicht Einzelanschauungen, sondern sinnliche Begriffe, d. i. durch sinnliche Bedingungen restringierte Spontaneität. Das Schema ist das Verfahren, dem Begriffe sein Bild zu verschaffen.

Die transscendentale Bedeutung des inneren Sinnes beruht demnach darauf, dass er, indem die inneren Bestimmungen, wie

sie den empirischen Stoff verbinden, wahrgenommen werden, eine reine Form besitzt, welche a priori bestimmt werden kann. Hierdurch sind synthetische Urteile a priori möglich, und die Gültigkeit der reinen Erkenntnis für die Erfahrung ist demnach dargetan.

Es sei als Beispiel der Kantischen Theorie die Vorstellung eines Tisches angezogen. Gegeben sind mannigfaltige Empfindungen, die im Raume neben einander geordnet und in der Zeit, da sie nach einander wahrgenommen werden, getrennt sind. Aber in der Zeit sind sie auch in Gemeinschaft gebraucht, als Beharrende von der wechselnden Umgebung geschieden u. s. w., kurz zu einer Vorstellung zusammengefügt. Dieses Zusammenfügen ist als Handlung des empirischen Ich im Bewusstsein.

Aber die Vorstellung des Tisches ist mehr als Anschauung des empirischen Ich, sie ist auch Gegenstand wissenschaftlicher[1]) Erkenntnis. Sie löst sich vom schwankenden Boden der subjektiven Erfahrung und tritt auf das Gebiet notwendiger, allgemeingiltiger Erkenntnis. So hat empirische Empfindungs-Eigenart den Raum zur Anschauung geometrischer Gebilde (z. B. des Vierecks der Oberfläche der Tischplatte) erfüllt und damit die Möglichkeit gegeben, Urteile der Geometrie auf die Vorstellung anzuwenden. Vom Tische gilt notwendig, dass er mit allen Substanzen, sofern sie zugleich mit ihm im Raume wahrgenommen werden können, in durchgängiger Wechselwirkung ist u. s. w. Das sind Aussagen, die, wie heute gemacht, so für morgen und alle Zeit gelten, so lange und so oft die Wahrnehmung gegeben ist. Nicht ich, der ich vielleicht morgen nicht mehr bin, bin der Träger dieser Erkenntnis, sondern das überindividuelle, das reine Ich, das die ganze Menschheit umspannt. Neben und über der empirischen Einheit der Apperzeption steht die reine.

Der innere Sinn ist Bedingung der reinen Erkenntnis nur insofern er die reine Anschauungsform „Zeit“ enthält, vermöge derer das reine Ich seine Begriffe a priori auf die Gegenstände möglicher Erfahrung anwenden kann; in der Erfahrung aber gibt er in den bestimmenden Zeitverhältnissen der empirischen Synthesis des Mannigfaltigen eine Anschauung des Denkens, auf dem die Einheit jener ruht, die nichts von der Spontaneität des Denkens kennt. Nur dadurch, dass die empirische Verbindung un-

[1]) Wissenschaft ist nach Kant notwendige und allgemeingültige Erkenntnis.

mittelbar, d. i. anschaulich im inneren Sinn, gegeben ist, ist es möglich, dass über Wahrnehmungen geurteilt wird, denn jene Anschauung ist die gegebene Vorstellung, welche unter den Begriff „der für viele gilt" (s. S. 31), nämlich den reinen sinnlichen Begriff, das Schema, fällt. Der innere Sinn vermittelt die Anwendung der Kategorien auf die Gegenstände der Erfahrung, er ist das „Medium aller synthetischen Urteile" (194), und ist somit eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung von elementarer Bedeutung.

Es ist deutlich, dass der innere Sinn in der Kritik eine doppelte Betrachtung zulässt, nach der subjektiven und nach der objektiven Seite hin, d. i. einmal als das Medium der Selbsterkenntnis, dann als das Medium aller synthetischen Urteile oder als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt.[1])

Was folgt nun aus der Theorie des inneren Sinnes weiter für das Erkennen? Vor allem die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori über sämtliche empirischen Bestimmungen des Subjekts, da sowohl die Kategorien, wie die Zeit reine Formen und auf einander wie auch auf die Empfindungen angewiesen sind. Sobald das erkennende Subjekt Vorstellungen im engeren Sinne hat, also das durch den äusseren Sinn vermittelte Mannigfaltige in der Zeit synthetisch verbunden hat, ist es empirisch bestimmt. Es ist empirisches Subjekt. Die empirischen Bestimmungen, die durch das Fühlen und Wollen gegeben sind, scheiden für die Kr. d. r. V. aus, weil sie den Kategorien nicht unterstehen, mithin nach Kant nicht zur Erfahrung zu rechnen sind.

Die synthetischen Urteile a priori über die möglichen empirischen Bestimmungen des Subjekts sind die Grundsätze des reinen Verstandes: Alle diese Grundsätze haben objektiven Charakter, insofern sie Erfahrung erst möglich machen.

Eine empirische Bestimmung des Subjekts ist, wie wir sahen, erst möglich, wenn der äussere Sinn Anschauungen giebt. So erfahre ich mein empirisches Dasein in der Zeit. Und umgekehrt: Bin ich mir meines Daseins in der Zeit bewusst, so muss es äussere Dinge geben und mehr noch, es muss ein Beharrliches

---

[1]) Das entspricht der Doppelbedeutung der Apperzeption, die einmal als Einheit der Kategorien, dann als Selbstbewusstsein zu fassen ist. S. Cohen a. a. O., S. 316.

in der äusseren Anschauung, die Materie, geben, da sonst kein Wechsel der Vorstellungen möglich wäre. „So ist die Realität des äusseren Sinnes mit der des inneren, zur Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, notwendig verbunden.“ Das ist der Gedankengang, der der „Widerlegung des Idealismus“ in der zweiten Auflage d. Kr. d. r. V. zu Grunde liegt.

In der Vorstellung: Ich bin ist das Subjekt sich seiner selbst und seiner synthetischen Funktion unmittelbar bewusst. Es ist selbst Noumenon „im negativen Verstande“, es ist also nicht anschaulich und nicht den Kategorien unterworfen. Von den Kategorien aber ist jede Realdefinition unmöglich, wenn man von ihren Bedingungen absieht; denn jede Definition ist ein Urteil und setzt deshalb die Anwendung der Kategorien voraus. Sie sind uns unmittelbar und schlechthin als logische Funktionen in Urteilen und als verschiedene Arten, einen Gegenstand möglicher Anschauung zu denken, bewusst. Auch sie werden nur gedacht, nicht erkannt,[1]) sie bedeuten erst etwas in den Schematen.

Gibt die äussere und innere Erfahrung nur Erscheinungen, so muss hinter ihr Erscheinendes liegen, folgert Kant. Dieses Erscheinende setzt der Verstand an die Grenze seines Gebietes als Grenzbegriff.

Auch das reine erkennende Subjekt ist ein solcher Grenzbegriff, indem es als unerkennbares Etwas jenseits der inneren Erscheinungen liegend gedacht wird. Hier schieben sich nun die gesamten Schwierigkeiten ein, welche Kants Lehre vom Ding an sich begleiten; denn ich denke das erkennende Subjekt als Substanz, und ich bringe die inneren Bestimmungen zu ihm als seine Akzidenzien in Beziehung, kurz, ich wende die Kategorien an. „Als Objekt des reinen Verstandes muss jede Substanz innere Bestimmungen und Kräfte haben, die auf die innere Realität gehen. Allein, was kann ich mir für innere Akzidenzien denken, als diejenigen, so mein innerer Sinn mir darbietet? nämlich das, was entweder selbst ein Denken oder mit diesem analogisch ist“ (321). Das Wesen des reinen Verstandes ist das Urteilen vermittelst der Kategorien, von denen er aber nur einen berechtigten Gebrauch macht, wenn er sie auf Anschauungen anwendet. Hieraus folgt zweierlei: Einmal, will der Verstand sein eigenes Gebiet begrenzen, so muss er urteilen, da das in seinem Wesen liegt, also auf diese

[1]) Vgl. A¹ 240 ff.; A² 300 ff.

Grenze „als Objekt des reinen Verstandes“ die Kategorien anwenden, dann, dieses angewandte Denken gibt keine Erkenntnis, sondern dient gewissermassen nur zum Notbehelf, den wir nicht entbehren können. Die Grenze ist nach zwei Seiten hin abzustecken. Unsere Erfahrung setzt sich zusammen aus vom Subjekt unabhängig Gegebenem und von ihm Abhängigem. Jenseits des ersteren steht das Ding an sich, jenseits des letzteren das reine Ich. Daraus, dass die beiden gedacht werden, erfahren wir keineswegs ihre Existenz; denn das wäre Erkenntnis. Die Beziehung dieser Sinnlichkeit auf ein Objekt und was der transscendentale Grund dieser Einheit sei, liegt zu tief verborgen, sagt Kant (334).

Wenn also der Verstand eine notwendige Beziehung herstellt zwischen dem Mannigfaltigen der inneren Wahrnehmung und einem Nichtsinnlichen, dem Ich, so darf diese Synthese niemals Erkenntnis genannt werden, wie auch Kant sie niemals als solche bezeichnet.

Wir erinnern uns, als das reine, ursprüngliche, umwandelbare Bewusstsein die transscendentale Apperzeption kennen gelernt zu haben, die das: Ich denke hervorbringt. „Das: Ich denke . . . ist ein empirischer Satz und hält den Satz: Ich existiere, in sich“ heisst es in den Paralogismen der reinen Vernunft. „Er[1]) drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung, aus, . . . geht aber vor der Erfahrung vorher, die das Objekt der Wahrnehmung durch die Kategorie in Ansehung der Zeit bestimmen soll und die Existenz ist hier noch keine Kategorie . . .“

Immerhin ist die Vorstellung des Ich eine rein intellektuelle, aber der Aktus: Ich denke, findet nur statt unter der Bedingung, dass die empirische Vorstellung den Stoff zum Denken abgibt (Anm. zu A^2 422).

Demnach bin ich, wie auch schon früher festgestellt wurde, meiner Existenz nur unmittelbar bewusst, indem ich denkend empirisch Gegebenes verbinde, also tätig bin. Aber: „ich denke mich nur wie ein jedes Objekt überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahiere. Wenn ich mich hier als Subjekt der Gedanken, oder auch als Grund des Denkens vorstelle, so bedeuten diese Vorstellungsarten nicht die Kategorien der Substanz oder der Ursache; denn diese sind jene Funktionen des Denkens

[1]) Das ist der Satz: „Ich denke“.

(Urteilens), schon auf unsere sinnliche Anschauung angewandt, welche freilich erfordert werden würde, wenn ich mich erkennen wollte“ (A² 429).

Wenn wir das Ich als Subjekt der Gedanken oder als Grund des Denkens bezeichnen, so vollziehen wir eine Analyse, die in dem Satze: Ich denke, ausgesprochen liegt. Es ist eine blosse logische Funktion, wie Kant selbst sagt. Wenn ich aber sage: Ich existiere denkend, so wird das Subjekt bestimmt, also Objekt. Diese Bestimmung kann ohne den inneren Sinn nicht stattfinden.

„In ihm (jenem Satze) ist . . . das Denken meiner selbst auf die empirische Anschauung eben desselben Subjekts angewandt. In dieser müsste dann nun das denkende Selbst die Bedingungen des Gebrauchs seiner logischen Funktionen zu Kategorien der Substanz, Ursache u. s. w. suchen, um sich als Objekt an sich selbst nicht bloss durch das Ich zu bezeichnen, sondern auch die Art seines Daseins zu bestimmen, d. i. sich als Noumenon zu erkennen, welches aber unmöglich ist, indem die innere Anschauung sinnlich ist und nichts als Data der Erscheinung an die Hand giebt, die dem Objekte des inneren Bewusstseins zur Kenntnis seiner abgesonderten Existenz nichts liefern, sondern bloss der Erfahrung zum Behufe dienen kann“ (A² 430).

In der inneren Anschauung, in der sich die angewandten reinen Verstandesbegriffe finden, können die Bedingungen des Gebrauches der logischen Funktionen des Subjekts zu Kategorien niemals gegeben werden, da sie ja, wie wir gesehen haben, auf der blinden Wirkung der Einbildungskraft beruhen. Die Kategorien aber sind als solche bereits auf Anschauung angewandt und zwar, wenn wir „unser Gemüt“ mit äusseren Anschauungen besetzen, also empirische Anschauungen haben. Sie sind in dieser ihrer Anwendung Erscheinung und dienen bloss dazu, Erfahrung möglich zu machen. „Ich, als denkend, bin ein Gegenstand des inneren Sinnes und heisse Seele“ (400).

Das Subjekt selbst, dessen Existenz ich mir unmittelbar bewusst bin, wird von der Vernunft als die absolute, d. i. unbedingte Einheit aller Vorstellungen erschlossen.

Das Ich als Seele betrachtet, ist eine „blosse“ Idee, welche als die unbedingte und ursprüngliche Einheit des Denkens bezeichnet wird. Um das Denken im Gegensatz zu den Erscheinungen im Raume zu vereinigen, fasst die Vernunft es zusammen, als ob

es von einer einfachen, ursprünglichen Intelligenz abhängig wäre. Hierbei wird nicht vorausgesetzt, „als sei sie der wirkliche Grund der Seeleneigenschaften". Aber so „mengen sich keine empirischen Gesetze körperlicher Erscheinungen, die von ganz anderer Art sind, in die Erklärung dessen, was bloss für den inneren Sinn gehört", also wird die Betrachtung dieses Gegenstandes des inneren Sinnes ganz rein und unvermengt mit ungleichartigen Eigenschaften angestellt (710 f.).

Das Ich als Idee ist demnach nichts weiter als ein Gesichtspunkt, der ermöglicht, die Bestimmungen des inneren Sinnes loszulösen aus der Gesamtheit der Erfahrung und sie zu einem besonderen Ganzen zu vereinigen. Der Gegenstand des inneren Sinnes unterscheidet sich wesentlich von den Gegenständen des äusseren Sinnes dadurch, dass er „Idee" ist. Gegenstände der Erfahrung sind nur möglich durch die Kategorien und diese kann das Subjekt nicht auf sich selbst anwenden (A^2 422). Auch von diesem Gesichtspunkte aus hat der innere Sinn keinen „eigentlich" inneren Stoff, da der Stoff im eigentlichen Sinn eine objektivierende Form erfordert, welche hier fehlt.

Das Ich erkennt nicht nur, es handelt auch. Diese Handlungen, soweit sie erkannt werden, sind den Bedingungen der Anschauung unterworfen. Sie sind Erscheinungen und als solche haben sie nach Kant Gründe (nicht Ursachen). Diese Gründe oder intelligibelen Ursachen werden als Bedingungen des Daseins der Handlungen notwendig erschlossen.

Diesen intelligibelen Ursachen eignet nicht das zeitliche Moment, welches der Kategorie der Kausalität anhaftet, sondern nur die Notwendigkeit, die auch dem logischen Begriff des Grundes zukommt. Die intelligibele Ursache kann demnach auch wie die Kategorie nicht erkannt, sondern nur gedacht werden (566 ff.).

Deshalb ist diese Bestimmung des Subjekts auch nicht im inneren Sinn gegeben, wohl aber ihre Wirkungen in blosser Tatsächlichkeit, d. i. nicht im Verhältnis zum Sollen, welches in der reinen Vernunft dem Handeln Regeln gibt.

Die Lehre vom inneren Sinn, wie sie in der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. dargestellt ist, erscheint hiermit nach allen Seiten geklärt, so dass ihrem Verständnis keine Schwierigkeiten mehr entgegenstehen dürften. Zusammenfassend lässt sich sagen:

Jede Erkenntnis erfordert Anschauen und Denken. Die Anschauung gibt in den Empfindungen das Mannigfaltige als Stoff des Denkens und in Raum und Zeit die reinen sinnlichen Formen der Ordnung dieses Mannigfaltigen. Denken ist Urteilen; es bringt das Gegebene zur objektiven Einheit der Apperzeption. Nun ist in jedem Urteil ein Begriff enthalten, „der für viele gilt" und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welch letztere dann auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird. Die höchsten Begriffe sind die Kategorien. Damit sie auf Gegenstände der Erfahrung bezogen werden können, müssen Vorstellungen vorhanden sein, die unter sie fallen und dennoch unmittelbar auf Gegenstände bezogen werden, also Anschauungen sind. Das ist nur möglich, wenn die Anschauungen trotz ihrer objektiven Gültigkeit ebenso subjektiv sind wie die Kategorien und als Erscheinungen anzusprechen sind, ferner wenn die Anschauung bis zu einem gewissen Grade den Kategorien verwandt ist. Die Kategorien sind reine Verbindungs-Begriffe, also muss auch in der Anschauung Verbindung möglich sein. Nun setzt jede Verbindung einen Akt der Spontaneität des Subjekts voraus (A^2 130), somit muss das Ich seine eigene Anschauung bestimmt haben, um die Kategorien anwenden zu können und in dieser Anschauung vermag es sich selbst als Erscheinung zu schauen.

Das Vermögen dieser Selbstanschauung, die das Ich zur Erscheinung macht,[1]) nennt Kant mit vollem Recht einen inneren Sinn. Aber dieser innere Sinn ist kein selbständiges Organ. Wo er mehr ist als Postulat der Möglichkeit der Erfahrung, da ist er Produkt einer abstrahierenden Zergliederung der sinnlichen Anschauung,[2]) wie das besonders deutlich die Bezeichnung des inneren Sinnes als Inbegriff, darin alle unsere Begriffe enthalten sind (194) und die Ausführungen über die Aufgabe der Idee „Seele" zeigen. Erst durch Analyse wird die einheitliche Erfahrung gespalten und ein äusserer und ein innerer Sinn konstruiert.

Alle Anschauungen (Modifikationen) sind als Anschauungen des Subjekts innerlich und gehören vor den inneren Sinn. Damit aber das Äussere zu einem Inneren wird, dazu gehört das spezifisch Innere, die Beziehung auf das empirische und das

[1]) Nach Cohen die metaphysische Bedeutung des inneren Sinnes. Kants Theorie der Erfahrung, S. 334.

[2]) Das bezieht sich natürlich nicht auf die Zeit, die für sich unmittelbar gegeben ist, da sie ja reine Anschauung ist.

reine Ich, die sich anschaulich in bestimmten Zeitverhältnissen darstellt. Daher ist vom Standpunkte des transscendentalen Idealisten der gesamte Erkenntnisprozess[1]) innerlich, aber in diesem Innerlichen ist Raum für die Wirklichkeit des Äusseren und des Inneren. Alle Anschauungen sind im inneren Sinn gegeben, sind dessen eigentlicher Stoff. Das spezifisch Innere besteht ja nur aus Verhältnissen, die aber nicht Stoff i. e. S. sein können, weil sie nicht unter die Kategorien fallen. In der spezifischen Anschauung des inneren Sinnes schaut sich die Seele, soweit sie denkt, als Erscheinung. Die Seele ist allem Äusseren, Räumlichen schlechthin entgegengesetzt. Die Idee steht unabhängig von aller Erfahrung festgegründet da; aber sie findet in ihr das Spiegelbild ihrer Bestimmungen, das ihr gleichsam die Ketten zeigt, mit welchen sie das Äussere an sich geschmiedet hat.

Über die Form des inneren Sinnes, die Zeit, und ihre transscendentale Bedeutung sich hier nochmals zu verbreiten, wird kaum erforderlich sein.

Die neue Theorie erforderte auch eine Korrektur der überlieferten psychologischen Lehren vom inneren Sinn, und Kant vollzieht sie bis zu dem Grade, der ihm notwendig erscheint, wenn er das Vorhandensein einer Selbstaffektion durch Hinweise auf die Selbstwahrnehmungen nachweist und so eine psychologische Tatsache von grosser Bedeutung konstatiert, die unter dem Material der erkenntniskritischen Untersuchung nicht fehlen darf.

Mit den überlieferten Theorien über den inneren Sinn hat die Kantische manche Berührungspunkte. Die Koordination des inneren und des äusseren Sinnes (bezw. der äusseren Sinne) als rezeptiver Vermögen, die bei Kant in der völlig selbständigen Bedeutung der beiden Sinne für das Erkennen zu erblicken ist, teilt sie mit den Theorien von Locke und Tetens, in denen ferner auch das Denken zu den Inhalten des inneren Sinnes gezählt wird. Der Gedanke der Selbstaffektion kann zurückgeführt werden bis auf Locke, dann auf die Lehre von der Selbstdetermination bei Crusius und die von der Selbstmodifikation bei Tetens. Auch die These, dass das Denken nicht als Tätigkeit wahrgenommen werde, wurde bereits vor Kant von Berkeley[2]) und Tetens aufgestellt. Mit Leibniz verknüpft Kant die elementare Aufgabe, die er dem inneren Sinn für das Verbinden der Vorstellungen zuschreibt.

[1]) Prozess ist hier nicht als psychologischer Vorgang zu nehmen.

[2]) a. a. O., § 27.

Nichtsdestoweniger ist die Kantische Theorie des inneren Sinnes als Ganzes, selbst nur von der psychologischen Seite aus betrachtet, eine neue Errungenschaft. In ihrem erkenntniskritischen Teile aber ist sie selbstredend von Grund aus Eigentum Kants.

§ 4.

Die Darstellung des Problems in der ersten Auflage der Kr. d. r. V.

Der Unterschied der Darstellung der Theorie in der ersten und zweiten Auflage der Kr. d. r. V. betrifft fast ausschliesslich die Breite der Ausführung. Eine inhaltliche Differenz ist nur in einer unwesentlichen Ergänzung vorhanden, während sich Korrekturen der ersten Auffassung überhaupt nicht nachweisen lassen. Dem entspricht, dass Kant in der Vorrede zur 2. Auflage erklärt, er habe durch Verbesserung in der Darstellung dem Missverstande der Ästhetik, vornehmlich dem im Begriffe der Zeit, abhelfen wollen, und dass er diese Zusätze nicht zur „eigentlichen Vermehrung" zählt.

Die Aufgabe des inneren Sinnes für die Möglichkeit des Urteilens und der Selbsterkenntnis sind in beiden Auflagen die gleichen. Neu ist in der 2. Aufl. der Satz von der Selbstaffektion; aber der Sache nach ist auch diese Lehre bereits in der 1. Aufl. vorhanden, indem sie den inneren Sinn, also die Anschauung des Subjekts, durch das Denken des Subjekts bestimmt sein lässt und auch von Vorstellungen, die durch innere Ursachen gewirkt sind, spricht (A^1 98). Es fehlt in ihr also nur die ausdrückliche Parallelstellung zu den Affektionen durch die Gegenstände der Erfahrung.

Das Verständnis der Lehre in der 1. Aufl. ist aber durch die Darstellung bedeutend erschwert. Die transscendentale Ästhetik bringt in der Hauptsache die einleitende Definition, auf welche sie freilich häufiger zurückgreift, um die Resultate inbetreff der Zeitform mit ihr in Verbindung zu bringen. Im Übrigen beschränkt sie sich darauf, neben der formalen Bedeutung des inneren Sinnes die materiale anzudeuten, ohne aber auf den Inhalt näher einzugehen.

Auch die transscendentale Logik verbreitet sich nicht so über den inneren Sinn, wie es seiner Wichtigkeit und der Neuheit des

Gedankens entsprochen hätte. Die transscendentale Deduktion, die in der 2. Aufl. eine völlige Umarbeitung erfahren hat, und in welcher der natürliche Ort für eine Sonderdarstellung war, baut in der 1. Aufl. die Lehre nur in gelegentlichen Folgerungen aus.

Der Leser, der die 2. Auflage bis zum Ende der Deduktion studiert hat, hat ein beinahe vollständiges Bild des inneren Sinnes aus den ausführlichsten Auseinandersetzungen gewonnen; in der 1. Auflage aber muss er sich begnügen, aus überaus mageren Notizen zum Verständnis zu gelangen. Ausser dem, was ihm die Ästhetik gesagt hat, erfährt er nur, dass unter innerem Sinn oder der empirischen Apperzeption **gewöhnlich** das empirische Bewusstsein seiner selbst nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der inneren Wahrnehmung verstanden wird (A^1 107),[1]) und dass der Sinn sowohl als empirischer Sinn wie als Grundlage a priori betrachtet werden kann (A^1 115).

Auch in den weiteren Kapiteln der 1. Aufl. ist er auf eingestreute Bemerkungen angewiesen, in denen er noch liest, der innere Sinn sei ein blosser Inbegriff (194, 220). Gegenstand des inneren Sinnes sei das denkende Subjekt (A^1 357) und seine Prädikate seien Vorstellungen und Denken (A^1 358). Wichtige Belehrung wird er aus dem Gedankengang der Kritik des vierten Paralogismus der transscendentalen Psychologie (A^1 367 ff.) schöpfen:

Die unmittelbare Wahrnehmung ist ein genügsamer Beweis des Wahrgenommenen. In ihr erfahre ich die Wirklichkeit der empirischen Gegenstände des äusseren und des inneren Sinnes, die ja nichts weiter sind als Arten meiner Vorstellungen. Ein empirischer Gegenstand ist ein äusserer, wenn er im Raume, ein innerer, wenn er lediglich in Zeitverhältnissen vorgestellt wird. Gegenstand des inneren Sinnes bin ich selbst mit allen meinen

---

[1]) Diese Stelle wird von fast allen Interpreten dahin ausgelegt, dass nach Kant innerer Sinn und empirische Apperzeption identisch seien. Das ist um so verwunderlicher, als Kant ausdrücklich (A^2 153) erklärt, dass er das Vermögen der Apperzeption (nicht nur der reinen) vom inneren Sinn „sorgfältig" unterscheide. „Das Bewusstsein seiner selbst (Apperzeption) ist die einfache Vorstellung des Ich" (A^2 68), also ist die empirische Apperzeption die einfache Vorstellung des empirischen Ich und kann (sie) nicht mit dem inneren Sinne, in dem das Mannigfaltige wahrgenommen wird, identisch sein. Aus jenem fundamentalen Irrtum gingen die Angriffe Herbarts und seiner Anhänger und die missglückten Erwiderungen J. B. Meyers hierauf hervor.

Vorstellungen, zu denen hier, da das Interesse speziell der Psychologie gilt, auch die „Empfindungen" Leid und Schmerz, sowie (A^1 358) die Begierden gezählt werden.[1]) Von den empirischen Gegenständen aber sind scharf die transscendentalen zu unterscheiden, die unerkennbar sind, auf welche als die Ursachen der Anschauungen wir von den Wirkungen schliessen dürfen. Vgl. hierzu das oben (S. 21 ff.) über die Selbstaffektion Gesagte.

Aus allen einzelnen Ausführungen der 1. Aufl. lässt sich wohl ein Bild des inneren Sinnes zeichnen, das dem durchaus ähnlich, ja gleich ist, welches die 2. Aufl. entwirft. Aber indem die 1. Aufl. dem Leser selbst die Komposition überlässt, verleitet sie zu Missverständnissen, die denn auch nicht ausblieben und den äusseren Anlass zu den Zusätzen der 2. Aufl. abgaben.

§ 5.

Die Motive zu den Ergänzungen der zweiten Auflage.

Von Kants ersten Kritikern, die in der Zeit zwischen dem Erscheinen der 1. und 2. Aufl. der Kr. d. r. V. das Wort ergriffen, kann man allgemein sagen, dass ihnen das Verständnis für die neue Transscendentalphilosophie und daher auch für die mit ihr verwachsene Theorie des inneren Sinnes fehlte.

Kant muss aber von der Schwerverständlichkeit seines Werkes sehr überzeugt gewesen sein, wenn auf ihn die erste Rezension,[2]) die u. a. behauptete, er leugne die Realität der Gegenstände des inneren und äusseren Sinnes, einen solchen Eindruck machte, wie B. Erdmann sagt,[3]) dass sie ihn zu dem Entschluss führte, seinen Plan eines erläuternden Auszuges aus der Kritik zu erweitern, dem bisher Niedergeschriebenen historische und kritische Zusätze anzufügen, die den Zweck hatten, den eigentlichen Sinn seiner Untersuchung gegenüber dem Missverständnis der idealistischen Interpretation zu sichern, und das noch Niederzuschreibende eben-

[1]) Die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen u. s. w. schliesst Kant sonst ausdrücklich aus der Transscendentalphilosophie aus (28 f.).

[2]) Die Rezension ist von Garve verfasst und erschien, durch Zusätze und Streichungen entstellt, in der Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen, 1. Bd., 1782.

[3]) Erdmann, „Kants Kritizismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft", Leipzig 1878, S. 488.

falls teils mittelbar, teils unmittelbar gegen diese Auffassung zu beziehen.

So erschienen 1783 die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können". Diese Schrift bietet inbetreff der Lehre vom inneren Sinn gegenüber der 1. Aufl. der Kr. d. r. V. nichts Neues und erwähnt den inneren Sinn noch weniger als jene, so dass Missverständnisse inbetreff seiner Kant vor Abfassung der Prolegomena wohl noch nicht bekannt geworden waren.

Nach Erscheinen der Prolegomena liess zuerst Garve seine Rezension in der ursprünglichen, nur durch einige, auf die neue Schrift bezugnehmende Stellen abgeänderten Fassung erscheinen.[1]) Dort heisst es unter anderen:

„Der Idealist unterscheidet die Empfindungen des inneren und äusseren Sinnes dergestalt, dass er sich einbildet: jener stelle hm wirkliche Dinge, dieser nur Wirkungen von Dingen vor, deren Ursachen ungewiss sind. Der transscendentale Idealist erkennt keinen solchen Unterschied: er sieht ein, dass unser innerer Sinn uns ebensowenig absolute Prädikate von uns selbst als der äussere von den Körpern angebe, insofern beide als Dinge an sich betrachtet werden sollen; ihm zufolge gleichen unsere Empfindungen einer Reihe abwechselnder Gemälde auch darin, dass sie uns ebenso wenig die wahren Eigenschaften des Malers als des gemalten Gegenstandes lehren. Mit einem Wort: Der transscendentale Idealismus beweist nicht die Existenz der Körper, sondern er hebt nur den Vorzug auf, den die Überzeugung von unserer eigenen Existenz vor jener haben soll" (a. a. O. S. 850).

An Garve schliesst sich zeitlich an H. A. Pistorius,[2]) der sich direkt gegen die Theorie des inneren Sinnes wendet: „Ich gestehe gern, dass, so leicht ich den Begriff des Raumes in diese meine Vorstellungsart einpassen zu können mir einbilde, es mir mit dem Begriffe der Zeit desto schwerer wird, ja dass ich hier eine mir unauflösliche Schwierigkeit fand. . . ." Diese Schwierigkeit bestand für den Verfasser darin, dass „nichts als Schein da wäre", wenn unsere inneren Empfindungen oder Vorstellungen nur Empfindungen seien und er bittet Kant, „diese Dunkelheit bei Gelegenheit aufzuhellen, wie es nämlich sich als möglich ge-

[1]) Allgemeine deutsche Bibliothek, Anhang zu Bd. 37—52, Bd. II, S. 838—852.

[2]) In der Allgemeinen deutschen Bibliothek vom Jahre 1784.

denken lasse, dass Vorstellungen, die man doch immer als reell, oder als Dinge an sich selbst voraussetzen muss, wenn man überhaupt erklären will, wie ein Scheinen möglich sei, selbst nur ein Schein sein können, und was dasjenige dann ist, wodurch und worin dieser Schein existiert".

Wenn Kant sich auch durch diese Kritik ebensowenig wie durch die erste getroffen fühlen mochte, so wird sie ihn doch mit andern Erwägungen zu der Überzeugung gebracht haben, dass eine Neubearbeitung der Kritik das grundlegende Neue in der Lehre vom inneren Sinn in dem Werke schärfer von dem Überlieferten zu trennen habe, als es in der 1. A. und in den Prolegomenen geschehen war.

Mit Beziehung auf Kant reden von einem inneren Sinn noch J. Fr. Abel,[1]) der ihn sich aus dem äusseren entwickeln lässt, und ferner J. A. H. Ulrich. Dieser lehrt,[2]) dass wir vermittelst des inneren Sinnes die unitas conscientiae erfahren (experiri), und zwar die Funktionen des Verstandes unter dem Gesetz und der Form der Zeit. Ulrich ist der einzige, der die Lehre Kants vom inneren Sinn anzunehmen scheint, wenn auch Spuren tieferen Verständnisses bei ihm sich nicht nachweisen lassen.

Soweit wir sehen, wird von den übrigen Kritikern und Philosophen jener Zeit auf Kants Lehre vom inneren Sinn nirgends eingegangen.[3]) Es ist das leicht zu begreifen, da sie sich ja nur dem bereits kritisch Denkenden aufschliesst. Wer aber auf die den inneren Sinn betreffenden Stellen der transscendentalen Ästhetik stiess und sie zu verstehen trachtete, wozu er jedoch noch gar nicht imstande war, der blieb in der psychologischen Auffassung stecken, an der er im Geiste der Überlieferung etwas Neues nicht fand; war er aber den kritischen Grundgedanken näher gekommen, so beschäftigten ihn andere Probleme als das des inneren Sinnes, welches ja eine Klärung jener voraussetzte, um überhaupt Problem für das kritische Denken zu werden.

---

[1]) „Über die Quellen der menschlichen Vorstellungen", Stuttgart 1786, S. 46.

[2]) a. a. O., § 53.

[3]) B. Erdmann nimmt an, dass Kant noch auf privatem Wege zur Erläuterung aufgefordert worden sei. (Kritizismus, S. 215). Kant sagt ja auch selbst in der 2. Aufl., dass man so viel Schwierigkeit daran gefunden habe, dass der innere Sinn von uns selbst affiziert werde (A^2 156, Anm.).

Kant glaubte aber offenbar, in einer synthetischen Darstellung seines Systems nicht darauf verzichten zu können, den inneren Sinn bereits einleitend anzuführen. Das geht daraus hervor, dass er die Zusätze in der 2. Auflage zum grossen Teil bereits der Ästhetik angliedert, während er selbst zugibt, dass ein volles Verständnis erst am Schlusse der Kategorienlehre möglich sei, und ferner daraus, dass in der analytischen Darstellung der Prolegomena ein solches Vorwegnehmen fehlt. War er nun dieser Meinung, so ist deutlich, dass ebensosehr die Übergehung des inneren Sinnes bei einem Teil der Kritiker wie die ablehnende oder unentschlossene Stellungnahme der anderen ihn zu Ergänzungen in der Darstellung der Lehre vom inneren Sinn veranlassen mussten, ja, dass er einen Hauptgrund in dem Mangel an Verständnis für das neue System in der Dunkelheit dieser so überaus wichtigen Lehre erblicken musste.

So bringt denn die 2. Auflage ihre weitläufig ergänzenden Ausführungen über den inneren Sinn mit grösserer Präzision, freilich auch mit häufigen Wiederholungen, die das Bemühen Kants verraten, den neuen Gedanken dem Leser möglichst zu verdeutlichen.

§ 6.

Die Auffassung der Kantischen Lehre in der Literatur.

So sehr nun die Kantliteratur ins Ungemessene angestiegen ist, die Lehre vom inneren Sinn ist in ihr stiefmütterlich behandelt worden. Man findet sie meist in Kants eigenen Worten wiedergegeben.

Im Wesentlichen unverändert wurde sie, soweit sie verstanden wurde, übernommen von dem Kantianer K. L. Reinhold[1]) und dem psychologisierenden Kantianer J. Fr. Fries.[2])

Versuche, die Stellung des inneren Sinnes im System des Kritizismus zu begreifen, mussten überall dort scheitern, wo man über die psychologische Auffassung nicht hinauskam. Das gilt von G. E. Schulze,[3]) der den Angelpunkt der ganzen Lehre in der Behauptung der Selbstaffektion erblickte und diese aus dem

---

[1]) a. a. O., S. 351 ff.

[2]) „Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft", Heidelberg 1828, Bd. I, S. 75 ff.

[3]) „Psychische Anthropologie", Göttingen 1826, 3. Ausg. (S. 34 ff.).

Grunde für verfehlt erklärte, weil die Gegenstände des inneren Sinnes, die das Ich affizieren sollten, erst vorhanden seien, wenn das Ich davon wisse; sie könnten also nicht als affizierend gesetzt werden, da sie noch nicht vorhanden seien. Vor allem aber gilt das vorhin Gesagte von Herbart, der den inneren Sinn mit Beziehung auf Kant als eine „ziemlich mangelhafte Erfindung" der Psychologie bezeichnet,[1]) ohne sich die Mühe zu geben, das für Kant nachzuweisen. Da seine Argumente gegen den inneren Sinn für die Exegese der Kr. d. r. V. belanglos sind, sei hier nur auf den Widerlegungsversuch von J. B. Meyer[2]) hingewiesen. Zu erwähnen sind dann noch die Herbartianer Drobisch[3]) und Volkmann,[4]) die wie ihr Meister der Theorie feindlich gegenüber stehen. Volkmann findet Kants Fehler darin „das als leere Form, ja als die formentwickelnde Form a priori an die Spitze einer die Psychologie negierenden Untersuchung zu setzen, was sich am Ende einer rein psychologischen Untersuchung, dann aber als wirkliche Vorstellung herausstellt".

J. Bergmann bemerkt richtig,[5]) dass nach Kant der innere Sinn kein Organ sei, aber er wendet deshalb ein, dass der Name auf einer irrigen Analogie beruhe. A. Stadler[6]) findet dagegen eine solche Analogie gerechtfertigt. Die Zeit sei „als Vorstellungsform, insofern Vorstellungen überhaupt als von einander unterschiedene Bewusstseinszustände apperzipiert werden" gleichsam die Wahrnehmungsform eines inneren Sinnes, wie der Raum diejenige Form des Vorstellens sei, in welcher „es" (das Vorstellen) zum äusseren Sinn werde.

Friedrich Albert Lange lehnt die Lehre vom inneren Sinn ab, indem er einwendet:[7]) Das absolute Ich hat keinen anderen Inhalt als das grosse Ganze der Aussenwelt in ihrer räumlichen Erscheinungsform. Zu dieser Aussenwelt gehört auch das leibhafte Ich, bei welchem allein von Selbsterkenntnis die Rede sein kann. Diese Selbsterkenntnis ist aber kein besonderer

---

[1]) „Lehrbuch der Psychologie", S. 55.

[2]) a. a. O., S. 277.

[3]) „Empirische Psychologie", Leipzig 1842, § 56.

[4]) „Lehrbuch der Psychologie", 3. Aufl., Cöthen 1885, Bd. II, S. 184 ff.

[5]) „Grundlinien einer Theorie des Bewusstseins", Berlin 1870, S. 45 f.

[6]) „Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie", Leipzig 1876, S. 35 ff.

[7]) „Logische Studien", Iserlohn 1877, S. 137 ff.

Akt des Erkennens, denn das erkannte Ich ist schon von Haus aus nichts anderes als nur Objekt, und die Wahrnehmung seines inneren Zustandes kann nur dann einen Inhalt gewinnen, wenn sie sich an körperliche Symptome hält. Ein besonderer innerer Sinn existiert also nicht. Wie nahe Lange unserer Interpretation gekommen ist, ohne den erkenntniskritischen Charakter des inneren Sinnes einzusehen, zeigt folgende Auslassung:[1]) „Will man aber, um das reine Denken zu beobachten, systematisch Alles davon absondern, was zur Empfindung und zur Raumform gehört, so beachte man auch, dass diese Art von „Denken" eine reine Abstraktion ist. Sollte es etwa gelingen, sie mit irgend einer Formel in die reine Zeitform zu zwingen, so ist damit nichts gewonnen, denn auf das wirkliche Denken und also auch auf die Beobachtung unseres inneren Zustandes erleidet eine solche Formel gar keine Anwendung."

Erst Herm. Cohen[2]) würdigt die Bedeutung des inneren Sinnes für das System des Kritizismus, indem er Grund und Aufgabe des inneren Sinnes „in den metaphysischen Bedürfnissen des kritischen Idealismus" gelegen sein lässt. Die Synthesis setzt eine reine Form ihrer Materie voraus. Das ist der innere Sinn, der einen doppelten Inhalt hat, die Vorstellungen des äusseren Sinnes und das Ich.[3]) Nicht des Stoffes wegen ist dieser Sinn ein innerer, sondern weil seine Form transscendental notwendig ist für die Gestaltung des Mannigfaltigen.[4]) Für das Ich hat der innere Sinn eine doppelte Bedeutung, einmal indem er den materialen Idealismus niederwirft, dann, indem er das Ich erst möglich macht.[5]) Die erste ist die transscendentale Bedeutung, die die Wirklichkeit der äusseren Dinge rettet, die zweite die metaphysische, die das Ich zur Erscheinung macht.[6])

Diese Auffassung findet ihre Bestätigung durch die vorliegende Untersuchung, welche die Cohensche Interpretation weiter ausbaut, indem sie vor allem die Grundlagen der Erkenntnis der transscendentalen Bedeutung des inneren Sinnes zu erbreitern trachtet.

---

[1]) a. a. O., S. 139.
[2]) „Kants Theorie der Erfahrung", S. 328.
[3]) a. a. O., S. 191 f.
[4]) a. a. O., S. 330.
[5]) a. a. O., S. 333 f.
[6]) a. a. O., S. 333 f.

Der Kantischen Theorie hat sich P. Natorp in seinen Untersuchungen über das Wesen der Psychologie in hohem Grade angeschlossen: Die Apperzeption, das Bewusstsein der Einheit des Mannigfaltigen, ist nur am Inhalte aufzeigbar. Allein in der Verbindung der Inhalte, in welcher sich die in abstracto isolierbaren Teilinhalte im jedesmaligen wirklichen Bewusstsein darstellen, ist sie psychologisch fassbar. Die Zeit als Form des Bewusstseins liegt aller Verbindung als ursprünglichste Form zu Grunde. Sie gibt die Möglichkeit, dass eine Mehrheit von Inhalten zugleich unterschieden und in einem gleichsam übergreifenden Bewusstsein verbunden wird.

Unmittelbar äussert sich Natorp zu der vorliegenden Frage in seiner „Allgemeinen Psychologie",[1]) wo er (S. 36) sagt; dass nach Kant äusserer und innerer Sinn, d. i. Raum- und Zeitvorstellung zuletzt nur seien: gewisse „Arten, die Vorstellungen im Gemüte zu setzen" und sich nur in der Art dieser Setzung, nicht dem Stoffe nach unterscheiden.

Aus alledem geht hervor, dass Natorp die Lehre vom inneren Sinn durchaus als erkenntniskritische auffasst und seine Interpretation in den wiedergegebenen Punkten mit der unsrigen übereinstimmt. In der angezogenen Stelle aus der „Allgemeinen Psychologie" wird ausschliesslich die formale Bedeutung des inneren Sinnes, wie sie sich bei Kant findet, hervorgehoben, während die Sätze aus der „Einl. i. d. Psych." die materiale Bedeutung charakterisieren, wenn sie auch nur indirekt, den Vorbemerkungen des ersten Paragraphen zufolge, auf Kant zu beziehen sind.

Eine Sonderuntersuchung[3]) widmete Rob. Reininger[2]) der Frage nach der Lehre vom inneren Sinn bei Kant.

Er unterscheidet vier Gruppen der inneren Erscheinungen. Die erste umfasst — in irgend einer Weise — auch die äusseren Erscheinungen — die zweite die Vorstellungen und Gedanken — die dritte bezieht sich auf den Willen — die vierte auf die Gefühle der Lust und Unlust.[4]) Diese Klassifikation bleibt aber so

---

[1]) Marburg 1904.

[2]) Eine Bonner Dissertation vom Jahre 1873: „Über inneren Sinn" von Hans Kleser bringt über Kant nichts Erwähnenswertes.

[3]) „Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung". Wien 1900.

[4]) a. a. O., S. 27.

sehr an der Oberfläche, dass sie eine nähere Betrachtung nicht erfordert, zumal die vom Verfasser angezogenen Belegstellen bereits einzeln besprochen wurden.

Ferner findet er in der Kantischen Theorie zwei scharf zu trennende, da mit einander unverträgliche, Auffassungen. Nach der ersten Auffassung ist der innere Sinn ein dem äusseren koordiniertes Organ der Rezeptivität, welches von innen, d. i. von Seite der Vorgänge in unserem eigenen Ich Affektionen erleidet, und diese unter der formalen Bestimmung der Zeit zu „inneren Erscheinungen" umwandelt. Nach der zweiten Auffassung hingegen ist der innere Sinn identisch mit der Sinnlichkeit, ja dem ganzen „Gemüte" überhaupt, insofern er alle Vorstellungen umfasst und allen sein Gepräge, die Form der Zeit, aufdrückt.[1])

Indem Reininger übersieht, dass äusserer und innerer Sinn Inbegriffe, Abstraktionen sind, und indem er auch den notwendig expositionellen Charakter mancher Sätze der Kr. d. r. V. über den inneren Sinn nicht beachtet, gelangt er zu jenem Widerspruch. Nicht nach verschiedenen Seiten, sondern nach einer Seite hin schauen wir mit dem inneren und dem äusseren Sinn. Die Sinnlichkeit ist nicht gespalten, sondern sie wird abstrahierend geteilt; sodass gar wohl beide Auffassungen mit einander vereinbar sind.

Dass der innere Sinn mit dem Gemüte bei Kant nach der zweiten Auffassung identisch sei, ist ein offenbarer Irrtum, da dem Gemüte, wie gezeigt wurde, auch das Denken zugeschrieben wird.

Eine Umgestaltung der Lehre vom inneren Sinn in der Kr. d. r. V. liegt nicht vor. Die tiefe Bedeutung des inneren Sinnes für das Erkennen ist Reininger entgangen.

Gegen ihn wendet sich in seiner Erlanger Dissertation P. Knothe.[2]) Er verdunkelt den Tatbestand, indem er wie Reininger zur Ergänzung des inneren Sinnes den inwendigen Sinn aus der „Anthropologie"[3]) herübernimmt und ihm „nicht nur die Erzeugung der Gefühle im transscendentalen Stadium, sondern

[1]) a. a. O., S. 52.

[2]) „Kants Lehre vom inneren Sinn und ihre Auffassung bei Reininger." Diss. Erlangen 1905.

[3]) Der innere Sinn, als dessen Inhalt in der Anthropologie ebenfalls „das Verhältnis der Vorstellungen in der Zeit" bezeichnet wird, wird dort als Erkenntnisvermögen des Individuums betrachtet, welches ebenso zu Täuschungen verführt, wie es Wahrheiten vermittelt, d. h. in der Kritik wird der innere Sinn in seiner Bedeutung für das Zustandekommen synthetischer Urteile a priori und der Erfahrung überhaupt gewürdigt, in der

überhaupt alles, was im Empirischen als nicht räumlich auftritt" zuweist (S. 18). So findet er denn, dass alle Dinge, äussere sowohl wie innere, d. i. die Inhalte des äusseren und des inwendigen Sinnes, Erscheinungen des inneren Sinnes seien.

Der innere Sinn ist so nichts anderes „als Aufnahme- und Umsetzungsorgan für fremde, nicht aus ihm stammende, transscendentale, äussere und innere Objekte, die er als empirisch in Raum und Zeit zum Bewusstsein bringt." Bei Reininger rügt er die empirisch-psychologische Deutung, welche den Kantischen Begriff der „Anschauung des inneren Zustandes" psychologisch und nicht transscendental verstehe.

Beiden Arbeiten ist es nicht gelungen, die wichtige Frage nach dem Inhalte des inneren Sinnes zu lösen und so erscheint in ihrer Darstellung die Lehre vom inneren Sinn als eine überaus widerspruchsvolle, der der Exeget nur durch Hülfskonstruktionen näher kommen kann, der innere Sinn selbst aber bleibt deshalb als fremdartiges Element im Kritizismus bestehen.

Es war Aufgabe der vorliegenden Arbeit, eine Auffassung zu suchen, welche von diesem Fehler frei sei; denn es schien von vornherein nicht wahrscheinlich, dass ein Denker wie Kant sich solche Inkonsequenzen, wie man ihm vorwarf, habe zu Schulden kommen lassen und dass seine Darstellung so oberflächlich sein könne, um solch wichtige Ergänzungen, wie die durch einen innerlichen Sinn zu fordern.

Wir glauben eine Lösung unserer Aufgabe gefunden zu haben. Nirgends haben wir eine Lücke, nirgends einen tatsächlichen Widerspruch der einzelnen Stellen gefunden. Im Gegenteil, die Lehre vom inneren Sinn erwies sich als notwendiger und überaus wichtiger Bestandteil des Systems. Daraus ergibt sich aber, dass eine kritische Beurteilung sich auf das ganze System erstrecken muss, wenn sie mehr als die psychologische Seite des Problems treffen will.

Anthropologie in seinem Wert für die stets wechselnden Erfahrungen unseres subjektiven Zustandes.

Für unsere Auffassung des inneren Sinnes, wie ihn die Kr. d. r. V. kennt, haben die Ausführungen der „Anthropologie" nur bestätigende Bedeutung, keineswegs bringen sie Ergänzungen, auf welche die Erklärung der Kritik angewiesen wäre, vor allem aber nicht in der Einführung des sensus interior, welcher (§ 13) als das Vermögen der Gefühle der Lust und Unlust bezeichnet wird.

Ergänzungshefte der „Kantstudien".

(Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 9.)

Für Abonnenten der „Kantstudien" zu ermässigtem Preis.

Für Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft" gratis.

Zum Band XI (1906).

1. ***Guttmann, J.,*** **Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung.** IV u. 104 S. Mk. 2.80. (Mk. 2.10.)
2. ***Oesterreich, K.,*** **Kant und die Metaphysik.** VI u. 130 S. Mk. 3.20. (Mk. 2.40.)
3. ***Döring, O.,*** **Feuerbachs Straftheorie** und ihr Verhältnis zur Kantischen Philosophie. IV u. 48 S. Mk. 1.20. (Mk. 0.90.)

Zum Band XII (1907).

4. ***Kertz, G.,*** **Die Religionsphilosophie Joh. Heinr. Tieftrunks.** Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Schule. Mit einem Bildnis Tieftrunks. VIII u. 81 S. Mk. 2.40. (Mk. 1.80.)
5. ***Fischer, H. E.,*** **Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft** nebst Ausführungen über ein neues Stilgesetz auf historisch-kritischer und sprachpsychologischer Grundlage. VIII u. 136 S. Mk. 4.—. (Mk. 3.—.)
6. ***Aicher, Sev.,*** **Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles.** Gekrönte Preisschrift. XII u. 137 S. Mk. 4.50. (Mk. 3.60.)
7. ***Dreyer, H.,*** **Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel.** IV u. 106 S. Mk. 3.20. (Mk. 2.40.)

Zum Band XIII (1908).

8. ***O'Sullivan, John M.,*** **Vergleich der Methoden Kants und Hegels** auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität.
9. ***Rademaker, Franz,*** **Kants Lehre vom inneren Sinn** in der Kritik der reinen Vernunft.
10. ***Amrhein, Hans,*** **Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt"** und ihre Entwickelung bis auf die Gegenwart.

Als Heft 11 erscheint voraussichtlich:

Schmitt, Karl, **Kants Einfluss auf die englische Ethik.**

„Kantstudien“.
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 10.

Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt“ und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart.

Von

Dr. Hans Amrhein
Direktor der Deutschen Schule in Lüttich.

Mit einem Geleitwort von H. Vaihinger.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1909.

Alle Rechte vorbehalten.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben gratis.

Satzungen der Gesellschaft
durch Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S. (Reichardtstrasse 15),
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Geleitwort.

Da ich die Entstehung und Ausführung dieser Schrift von Anfang an bis zum Schluss mit Aufmerksamkeit verfolgt habe, weil ich an ihrem Gegenstand ein besonderes Interesse genommen habe, so widme ich ihr bei ihrem Schritt in die Welt hinaus gerne noch einige Abschiedsworte zum Geleit. Ich tue dies mit einiger Wehmut, denn in Folge eines Augenleidens, das mich vor einiger Zeit zwang, meine amtliche Tätigkeit niederzulegen, ist dies wohl die letzte von mir hervorgerufene Dissertation an hiesiger Universität.

Das Thema der vorliegenden Arbeit, jedoch mit Beschränkung auf Kant, hatte die hiesige philosophische Fakultät auf meine Veranlassung hin als Preisaufgabe gestellt: „Kants Lehre vom Bewusstsein überhaupt". Ganz zufällig erfuhr ich, dass der nunmehrige Verfasser dieser Schrift das Preis-Thema bearbeiten wolle, und sich zu diesem Zwecke schon stark mit der sekundären Literatur über Kant beschäftige. Ich hatte Gelegenheit, ihm zu sagen, er solle die Literatur über Kant zunächst gar nicht berücksichtigen und sich vielmehr ein ganz selbständiges Urteil über den Gegenstand erwerben; zu diesem Zwecke brauche er aber nur drei Dinge: auf der linken Seite die sämtlichen Werke Kants, auf der rechten Seite einige Buch weisses Papier und dazu noch sein Schreibgerät, um sich aus den ersteren in die zweiten die nötigen Auszüge zu machen. Wenn er sich auf diese Weise selbständig in den Gegenstand hineingearbeitet habe, müsse er über das Thema — wenigstens historisch — mehr wissen als sämtliche sekundären Schriftsteller zusammengenommen, die er eben deshalb auch erst nachher vielleicht noch mit einigem Nutzen werde heranziehen können.

Dies war der einzige Rat, den ich dem Verfasser damals geben durfte. Diesen Rat hat er aber auch treulich befolgt, und so war es ihm vergönnt, dass seine damalige Arbeit den Preis davontrug: die Arbeit hatte ihn reichlich verdient, denn sie gab schon in ihrer damaligen Form eine vollständige Zusammenstellung und kritische Verarbeitung des bei

Kant selbst vorliegenden Materials. Auf Grund sorgfältigsten Studiums der sämtlichen Kantischen Schriften, das ihn zu mehreren wertvollen Nebenergebnissen führte, konstatierte der Verfasser, auf Grund eingehender Erörterung aller in Frage kommender Gesichtspunkte, dass Kant ausdrücklich nicht mehr als etwa neunmal vom „Bewusstsein überhaupt“ gesprochen hat — wenigstens in dem bis jetzt gedruckten Material: die Kantischen Inedita, welche seitens der Berliner Akademie, speziell durch Adickes' Bemühung, bald im Druck zu erwarten sind, werden dies Resultat wohl nicht wesentlich ändern. Erst auf Grund des vollständig festgestellten Quellenmaterials konnte nun Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt“ authentisch dargestellt, definiert und diskutiert werden.

Zum Zweck der Promotion hat nun aber der Verfasser seine damals preisgekrönte Arbeit wesentlich umgearbeitet, vertieft und erweitert. Er tat dies trotz grosser äusserer Schwierigkeiten: diesen und nicht bloss der inneren Schwierigkeit des Gegenstandes ist zuzuschreiben, was etwa an der Arbeit auszusetzen sein mag.

Ich selbst habe, soweit ich bei der oben erwähnten Behinderung meiner Sehkraft noch vermochte, die Erweiterung der Arbeit mit Aufmerksamkeit verfolgt: auf meinen Rat hin sind speziell die §§ 10, 11 und 15 eingefügt worden.

Der Verfasser hat an verschiedenen Stellen und besonders am Schluss in seinem kritischen Rückblick auf die Wichtigkeit des Gegenstandes hingewiesen. Ich selbst möchte hierzu noch einige wenige Bemerkungen machen.

Seit ich vor etwa 30 Jahren durch Laas auf die Wichtigkeit des Begriffes „Bewusstsein überhaupt“ aufmerksam geworden bin, habe ich seine Entwicklung nicht aus den Augen gelassen. Man kann, wie das der Verfasser auch getan hat, fast die ganze Geschichte der deutschen Philosophie in den letzten vierzig Jahren an diesem Faden aufreihen. Aber in dieser Geschichte hat sich eine namhafte Umwendung, oder sagen wir deutlicher: Rückwendung vollzogen.

Entsprechend dem allgemeinen Gang des deutschen Geisteslebens von dem Kritizismus im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts zu der Neu-Romantik der Gegenwart, hat auch unser Begriff diese Wandlung mitgemacht; bei seinen letzten Verwendern sprang aus diesem kritischen Grenzbegriff Kants, aus dieser seiner rein methodischen Hilfsvorstellung ein Gebilde heraus, das dem ehemaligen „Absoluten“ seligen Angedenkens zum Verwechseln ähnlich sieht. Man vermeidet ja wohl das Wort „das Absolute“, seit Schopenhauers boshaftem, aber berechtigtem Spott über dasselbe, aber die Sache hat man nun glücklich wieder. Und die jetzige

Jugend, mit ihren romantischen Neigungen und mit ihrem missverstandenen sog. religiösen Bedürfnis — wie nennt das nur die Pathologie? — wendet sich von dem kritisch fundierten Relativismus ab, verkennt, dass alles, Sein wie Erkennen, Werden wie Wissen, aus Relationen besteht und nur in Relationen bestehen kann, und geht — oder vielmehr fliegt wieder dem philosophischen Absolutismus zu; ja, einigen ihrer jüngsten Vertreter ist das „Bewusstsein überhaupt" schon wieder zum *Λόγος* geworden, sie legen die „Kritik der reinen Vernunft" durch das *Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην* aus, und so kommt diese Jugend glücklich wieder bei demjenigen Punkte an, den die älteren Vertreter des Kritizismus einst mit Protest verlassen haben. Kurz: sage mir, wie du zum „Bewusstsein überhaupt" stehst, und ich sage dir, wer du bist, ob ein Vertreter des Kritizismus oder des Dogmatismus.

Was den Freund des Kritizismus (des Kritizismus im weiteren Sinn, dessen Typus doch trotz allem stets Kant, der „Preussische Hume", bleiben wird) angesichts dieser Sachlage tröstet, ist die Beobachtung, dass die Zeiten und ihre Bedürfnisse wechseln. Der neubeginnende Dogmatismus muss sich jetzt zunächst noch weiter entwickeln, er muss wieder bis zur völligen Reife gedeihen: dann wird die Philosophie ihre Heilung schon von selbst wieder im Kritizismus suchen und finden.

Halle a. S., im April 1909.

H. Vaihinger.

Vorwort des Verfassers.

Indem der vorliegende Versuch als Ergänzungsheft der „Kantstudien“ erscheint, möchte er die in diesem Titel der Zeitschrift liegende Nebenbedeutung einer „Studie“ für sich in besonderem Masse zur Deckung nehmen: denn den Charakter einer Studie kann und will die Arbeit, die als Vorarbeit gewürdigt und benutzt werden möchte, nicht verleugnen. Äusserlich, dem Umfange nach betrachtet, tritt im 1. Teil das Philosophische hinter dem Philologischen zurück, und im 2. Teile scheint das kritische Ergebnis auf eine unverhältnismässig breite historische Basis gestellt zu sein; in beiden Teilen wird der nachprüfenden und weiterbauenden Arbeit das Material in einer Fülle von Zitaten unterbreitet. Es wäre ein Leichtes gewesen, durch Weglassung oder Kürzung des Beiwerks meine Untersuchung auf das rein Systematische zu bechränken, aber damit wäre sicher der überwiegenden Mehrzahl der Leser nicht gedient gewesen, welche das historische Material, auf dem ich fusse, selbst nachprüfen wollen.

Die Anregung zur Behandlung des Themas sowie manche wertvolle Hinweise während der Bearbeitung schulde ich im dankbaren Gefühl wissenschaftlicher Förderung der hingebenden Teilnahme von Professor Dr. Vaihinger in Halle.

Lüttich, April 1909. H. A.

Vorbemerkung zu den Zitaten.

Ich zitiere nach der Dürrschen Ausgabe der sämtlichen Werke Kants in 9 Bänden von Gedan, Kinkel, v. Kirchmann, Schiele, Valentiner und Vorländer.

I. K. d. r. V. 8. revidierte Aufl. (Valentiner) 1901.
II[1]. K. d. pr. V. 4. Aufl. (v. Kirchmann) 1897.
II[2]. K. d. U. 3. Aufl. (Vorländer) 1902.
III[1]. Prolegomena 3. Aufl. (v. Kirchmann) 1893.
III[2]. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 2. Aufl. (v. Kirchmann) 1897.
III[3]. Metaphysik der Sitten 1. Aufl. (v. Kirchmann) 1870.
IV[1]. Logik 3. Aufl. (Kinkel) 1904.
IV[2]. Anthropologie 4. Aufl. (v. Kirchmann) 1899.
IV[3]. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft 3. Aufl. (Vorländer) 1903.
V[1–4]. Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik 1. Aufl. (v. Kirchmann) 1870.
VI[1]. Kleinere Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie 1. Aufl. (v. Kirchmann) 1870.
VI[2]. Kleinere Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie 2. Aufl. (Schiele) 1902.
VII[1]. Kleinere Schriften zur Naturphilosophie und Naturwissenschaft 1. Aufl. (v. Kirchmann) 1872.
VII[2]. Kleinere Schriften zur Naturphilosophie und Naturwissenschaft 1. Aufl. (v. Kirchmann) 1873.
VIII. Die vermischten Schriften 1. Aufl. (v. Kirchmann) 1898.
IX[1-2]. (Supplementband) Physische Geographie 2. Aufl. (Gedan) 1905. — Die vier lateinischen Dissertationen 1. Aufl. (v. Kirchmann) 1878.

Die erste Aufl. der Kr. d. r. V. von 1781 und die zweite von 1787 bezeichne ich mit A und B, gebe aber die Seiten nach I (siehe oben) an.

Kants Briefwechsel zitiere ich nach der Ausgabe der Kgl. Preuss. Akad. d. Wissensch. in Berlin, 1900 und 1902. Das Opus posthumum („Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren", als Manuskript herausgegeben von Rudolf Reicke), welches „von dem auf Prinzipien a priori gegründeten Übergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft überhaupt zur Physik" handelt, zitiere ich ohne Angabe des Titels nach der Zeitschrift, in der es als Fragment erschienen ist, nämlich der „Altpreuss. Monatsschrift" 1882, 1883, 1884.

Inhaltsangabe.

Seite

§ 1. Einleitung: Der Sinn des Themas 1

Erster Teil.

Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt".

A. Historisch-terminologische und begriffsstatistische Bereitstellung des Materials.

Historische Vorbemerkung 4

§ 2. Die Termini „Bewusstsein" und „Apperzeption" in den vorkritischen Schriften Kants 6

§ 3. Das Vorkommen des Ausdrucks Bewusstsein und verwandter Termini in der 1. Aufl. der Kr. d. r. V. 9

§ 4. Der Ausdruck Bewusstsein in den Schriften zwischen 1781 bis 1787 17

§ 5. Der Gebrauch von „Bewusstsein" und ähnlichen Ausdrücken in der 2. Aufl. der Kr. d. r. V. . . . 22

§ 6. Das Vorkommen der Ausdrücke Bewusstsein und Apperzeption in den von 1787 bis 1804 erschienenen Schriften Kants 27

§ 7. Der Gebrauch der Termini in Kants nachgelassenen Schriften und im Briefwechsel 38

§ 8. Aufzählung und allgemeine Erläuterung derjenigen Stellen in Kants Schriften, an denen der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt" vorkommt . . 49

§ 9. Die Bedeutung der Verallgemeinerungspartikel „überhaupt" in Kants Philosophie 53

§ 10. Der Doppelsinn des „überhaupt" in dem Ausdruck „Bewusstsein überhaupt" 69

§ 11. Das „empirische Bewusstsein überhaupt" 71

Seite

B. Erläuterung der Kantischen Lehre vom „Bewusstsein überhaupt".

§ 12. Die erkenntnistheoretische Unzulänglichkeit der empirischen Apperzeption 74
§ 13. Die transscendentale Apperzeption 81
§ 14. Das „Bewusstsein überhaupt" 85
§ 15. Zusammenfassung und Ergebnis 88

Zweiter Teil.

Die Lehre vom „Bewusstsein überhaupt" in der nachkantischen Philosophie.

§ 16. Das „Bewusstsein überhaupt" bei K. L. Reinhold . 94
§ 17. Das „Bewusstsein überhaupt" bei Salomon Maimon . 103
§ 18. Das „Bewusstsein überhaupt" bei J. G. Fichte . . 111
§ 19. Das „Bewusstsein überhaupt" bei Schelling . . . 122
§ 20. Das „Bewusstsein überhaupt" bei Hegel 132
§ 21. Das „Bewusstsein überhaupt" in der Fundamental- und Glaubensphilosophie 136
§ 22. Das „Bewusstsein überhaupt" bei Fries 139
§ 23. Das „Bewusstsein überhaupt" bei Riehl und anderen Neukantianern 143
§ 24. Das „Bewusstsein überhaupt" in der positivistischen Philosophie von Ernst Laas 155
§ 25. Das „Bewusstsein überhaupt" in der immanenten Philosophie Schuppes 161
§ 26. Das „Bewusstsein überhaupt" bei Wilhelm Windelband 167
§ 27. Das „Bewusstsein überhaupt" bei Rickert 172
§ 28. Das „Bewusstsein überhaupt" bei H. Münsterberg . 178
§ 29. Das „Bewusstsein überhaupt" bei Th. Lipps . . . 182
§ 30. Einwände gegen das „Bewusstsein überhaupt" (Drews, E. v. Hartmann, Rehmke, Michaltschew, Uphues, Nelson, Baumann-Tiedemann) 186
§ 31. Rückblick und kritische Stellungnahme 204

Einleitung.

§ 1. Der Sinn des Themas.

Auf allen Gebieten der Wissenschaft schreitet mit den Ergebnissen der Forschung die Neubildung von Fachausdrücken fort. Indem die Untersuchung gerade des jüngsten Besitzzuwachses auf dem Wege sorgfältiger Unterscheidung, Zerlegung und Zusammenfassung eine Bereicherung der Erkenntnis zu versprechen pflegt, erfahren doch auch andererseits jene wissenschaftlichen Kunstausdrücke vielfach eine genauere Bestimmung durch einschränkende oder erweiternde Zusätze. Angesichts der wortrealistischen Neigung, Beschreibungen von Eigenschaften und Handlungen kurz durch ein „Ding"-wort zu ersetzen und die technische Bezeichnung eines Problems für dessen Lösung zu halten, ist jedoch oft darauf hingewiesen worden, dass Terminologie nicht Erklärung und Beweis ist, sondern nur Meinungen fixiert und Übersichtlichkeit schafft. Aber selbst diesen Dienst leisten der Wissenschaft die Kunstausdrücke sehr unvollkommen; denn sie sind Symbole der Begriffe eines einzelnen, des sprachschöpferischen Denkers, der zwar mittels der Definition die streng logische Abgrenzung seiner Termini sichern, nicht aber zugleich Vorkehrungen treffen kann, dass sich die psychologischen Bestandteile der neuen Begriffe auch im Geiste derer, die sie in umgekehrter Folge, von den sprachlichen Neuprägungen ausgehend, nachdenken müssen, mit den eigenen ursprünglichen Vorstellungen des Urhebers genau decken. Es kann sogar das Wort sich einstellen, ohne dass der Empfänger einen Begriff damit zu verbinden vermag, meist aber bemächtigt sich der wissenschaftlichen Nomenklatur ein allmählich zunehmender Bedeutungswandel, der auch dann zu missverständlichen Auffassungen der Termini führt, wenn deren Objekte selbst einen Entwicklungsprozess nicht durchmachen. — So ist die Geschichte der Wissenschaften zum teil eine Geschichte der gelehrten Terminologie; ja die Wissenschaft selbst ist vielfach der blosse Nachweis einer Verwechselung von Abstraktionen mit der Wirklichkeit, ein

Kampf gegen die Herrschaft der Terminologie und der Schlagworte, — es sei nur erinnert an die Ausdrücke Atom, Element, Affinität, Wahlverwandtschaft, Attraktion, Anziehung, Schwere, Kraft, Stoff, Seele, Seelenvermögen u. v. a. Die zahlreichsten Beispiele und Erläuterungen bietet gemäss ihrer Stellung zu den Einzelwissenschaften die Philosophie.

Die neuere Philosophie hat seit Descartes das Erkenntnisproblem in den Vordergrund gerückt; der wichtigste Terminus des letzteren ist das „Bewusstsein". Die Philosophie der Gegenwart hat besonders die Untersuchungen über die Beziehungen zwischen Vorstellungen und Aussenwelt und über die Allgemeingiltigkeit des „Gegenstandes" vertieft, und in Verbindung damit hat sie den Ausdruck „Bewusstsein überhaupt" in den Mittelpunkt der Erklärung gestellt.

Schon äusserlich verrät sich dieser Terminus durch sein häufiges Vorkommen als ein Lieblingsausdruck der modernen Philosophie. Man braucht nur Nachschlagewerke wie „Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts" (Berlin 1902) und Eislers „Wörterbuch der philosophischen Begriffe" (Berlin 1904) zur Hand zu nehmen, oder die Literaturberichte der philosophischen Zeitschriften[1]) durchzusehen, um ihm zu begegnen. Aber auch die eigentümliche, zuweilen fast geheimnisvolle Stellung, die dem „Bewusstsein überhaupt" in den Lehrsystemen einiger zeitgenössischer Philosophen eingeräumt wird, bekundet seine hervorragende Bedeutung. Wilhelm Schuppe legt laut Heinze den Schwerpunkt seiner Philosophie in das „Bewusstsein überhaupt" (Erkenntnistheoretische Logik, Bonn 1878. Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik, Berlin 1894). „Es ist also dasselbe eine Ich oder Subjekt überhaupt, welches sich an so und so vielen Orten im Raum und Teilchen in der Zeit findet (dadurch eo ipso nicht mehr Bewusstsein überhaupt, sondern individuelles, nicht mehr reines Ich, sondern individuelles) und den ganzen Raum und die ganze Zeit ausserhalb dieses Teilchens nur von ihm aus sieht, und eben deshalb löst sich der Raum und die

[1]) Im Inhaltsverzeichnis z. B. der „Kantstudien", herausgegeben von Vaihinger und Bauch (Berlin 1896 [1. Jahrg.] bis 1907 [12. Jahrg.]), wird der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt" besonders registriert. — Vorländer hat den Terminus in das Sachregister zu seiner Ausgabe der K. d. r. V. (Halle, Hendel) jedoch nicht aufgenommen. Cohen dagegen führt ihn im Index zu seinem Kommentar der K. d. r. V. (Leipzig 1907, Dürr) an.

Zeit aus dem individuellen Bewusstsein und gewinnt objektive, d. h. von den Individualitäten unabhängige, vom Bewusstsein überhaupt abhängige und zu ihm gehörige Existenz — der eine und selbe Raum und Zeit für alle." (Das Zitat wird ohne genauere Angabe der Stelle mitgeteilt von Überweg-Heinze, Grundriss der Gesch. der Philos. IV. 1902, S. 241 in dem Bericht über Schuppes Philosophie.) Ernst Laas bemerkt (Idealismus und Positivismus, III. Teil: Idealistische und positivistische Erkenntnistheorie, Berlin 1884, S. 47), dass er den Ausdruck „Bewusstsein überhaupt" „für eminent wichtig halte" und „häufig gebrauchen werde". Im Index weist er dem Terminus eine eigene Stelle an. Wilhelm Windelband sagt in seinem Aufsatze: „Schillers transscendentaler Idealismus" (Kantstudien von Vaihinger und Bauch X. 1905, S. 401): „Als das ‚Bewusstsein', dem die autonome Erzeugung des Gegenstandes zuzuschreiben ist, können drei verschiedene Instanzen betrachtet werden: das Individuum, die Menschheit, das ‚Bewusstsein überhaupt'." Hugo Münsterberg (Grundzüge der Psychologie, I. Bd.: Die Prinzipien der Psychologie, Leipzig 1900) unterscheidet (S. 73) ein „bewertendes Bewusstsein überhaupt" und ein „vorfindendes Bewusstsein überhaupt", die „beide sich durchaus verschieden zum individuellen Subjekt verhalten". Münsterberg führt auch im Register den Terminus „Bewusstsein überhaupt" von dem Ausdruck „Bewusstsein" getrennt auf. Heinrich Rickert hat in seiner Schrift: „Der Gegenstand der Erkenntnis" (Tübingen 1892 [1. Aufl.] und 1904 [2. Aufl.]) im IV. Kapitel den § 3 überschrieben: „Das urteilende Bewusstsein überhaupt". Derselbe hat in seinem Buche: „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" (Tübingen 1902) die Probleme aus Windelbands Strassburger Rede über „Geschichte und Naturwissenschaft" (Freiburg i. Br. 1894, 2. Aufl. 1900) weiter ausgeführt und unterscheidet dort wie Münsterberg, auf den er sich bei Erörterung psychologischer Fragen mehrfach beruft, ein vorstellendes und ein wertendes Subjekt (S. 661); diese Unterscheidung führt ihn zu dem „Bewusstsein überhaupt", dessen Inhalt das absolute Sein ist, während die Erscheinung der Wirklichkeit vom psychologischen Subjekt erfahren wird.

Die Namen der aufgezählten Autoren, deren Reihe sich noch fortsetzen liesse, bezeichnen zugleich verschiedene Richtungen in der Philosophie der Gegenwart. Alle diese Vertreter der immanenten Philosophie, des Positivismus, des Kritizismus, des Subjektivis-

mus oder des Idealismus, — sie alle verstehen aber doch gemeinsam unter dem „Bewusstsein überhaupt" ein überindividuelles, allgemeines Normalbewusstsein.

Wie überhaupt die moderne Philosophie die reichste Fülle ihrer Anregungen Kant verdankt, so hat sie auch den Terminus „Bewusstsein überhaupt" von ihm übernommen. Ob Kant dem Ausdruck aber auch jene weittragende Bedeutung beigelegt oder wenigstens den umfassenden Sinn, den die jetzige Philosophie mit ihm verbindet, bereits angebahnt habe, ist eine berechtigte Frage. Sie ist der Kernpunkt der Aufgabe, deren Lösung um so erwünschter sein muss, je deutlicher man sich vergegenwärtigt, welchen Verschiebungen philosophische Termini überhaupt ausgesetzt sind und welche Umwandlung im besonderen Kantische Lehrbegriffe erfahren haben. Es sei nur an die Erweiterung des Ichbegriffes durch Fichte erinnert. Durch Fichte ist Kants Lehre vielfach umgebildet und in umgebildeter Form weitergegeben worden, und bei der Einwirkung gerade Fichtes auf die erwähnten Philosophen ist es nicht ausgeschlossen, dass ihr Kantischer Terminus „Bewusstsein überhaupt", der eben auch im System Fichtes eine wichtige Rolle spielt, im Laufe der Entwicklung umgedeutet worden ist. Es verlohnt daher der Mühe, den Terminus an der Quelle zu untersuchen und die Lehre vom „Bewusstsein überhaupt" in ihrer reinen, ursprünglichen Gestalt bei Kant selber darzustellen. Von dem Ergebnis der Untersuchung hängt die Entscheidung der Frage ab, ob und inwiefern die nachkantische Philosophie den Begriff „Bewusstsein überhaupt" umgewandelt hat.

Die Darlegung dessen, was aus Kants originärer Lehre im Laufe der Zeit geworden ist, ist Gegenstand einer späteren Untersuchung. Zunächst wollen wir die Frage beantworten: Welche Rolle spielt das „Bewusstsein überhaupt" terminologisch und sachlich bei Kant?

I. Kants Lehre vom ‚Bewusstsein überhaupt'.

A. *Historisch-terminologische und begriffsstatistische Bereitstellung des Materials bei Kant.*

Historische Vorbemerkung.

Um sich im allgemeinen von der Meinung Kants über irgend eine erkenntnistheoretische Frage — und so auch über die vor-

liegende des „Bewusstseins überhaupt“ — zu unterrichten, hat man sich an das Hauptwerk seiner Lebensarbeit zu wenden, an die Kritik der reinen Vernunft, wie sie vorliegt in der Gestalt ihrer zweiten Auflage, die Kant als die allein massgebende betrachtet wissen wollte. Dort ist im § 20 des Buches: „Die Analytik der Begriffe“ vom ‚Bewusstsein überhaupt‘ die Rede, das zufolge jener Stelle im engsten Zusammenhang mit Kants Lehre von der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption steht. Die bekannte Gleichung von Bewusstsein und Apperzeption kommt nun hier zunächst allein für uns in Betracht.

Zur historischen Erklärung dieser Ausdrücke genügen einige kurze Bemerkungen. — Als Descartes das Problem des Bewusstseins zum Ausgangs- und Mittelpunkt der neueren Philosophie machte, bediente er sich noch der scholastischen Bezeichnung conscientia.[1]) Zwar bemerkt er bereits, in der Seele sei „une passion d'apercevoir . . . . nos perceptions . . . . qui ont l'âme pour cause“ (Les Passions de l'Ame I, 19), ein Affekt, den man statt „passion“ gewöhnlich „action“ nenne. Aber erst Leibniz führte den Terminus Apperzeption in die philosophische Sprache ein. Einerseits ist nach L. die Apperzeption eine die Perzeptionen verstärkende, ordnende und umfassende Funktion, anderseits eine spontane Reflexion (la conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur,[2]) durch welche die Perzeptionen zum Selbstbewusstsein gebracht werden. Lediglich in dieser zweiten Bedeutung übernahmen Wolff[3]) und dessen Schüler Baum-

---

[1]) Im Anschluss an den berühmten Satz: „Haec cognitio: ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurat“, sagt Descartes: „Cogitationis nomine intellego illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.“ (Principia Philosophiae, Amstelodami, Elzev. 1644, Pars I, 9.) — Thomas von Aquino: „. . . dicimur habere conscientiam alicuius actus, inquantum scimus, illum actum esse factum vel non factum“ (Verit. 17, 1c).

[2]) Leibniz, Die philos. Schriften, herausg. von Gerhardt, Bd. VI, S. 600.

[3]) Wolff, Psych. rat. § 13. Psych. emp. § 25: Dum attentionem nostram in hoc convertimus, quod rerum perceptarum nobis conscii sumus, nostri enim conscii sumus. Sed tum apperceptionem, actionem quandam animae, percipimus et nos per eam tanquam subiectum percipiens ab obiectis, quae percipiuntur, distinguimus agnoscentes utique percipiens subiectum esse quid diversum a re percepta.

garten[1]) den Begriff der Apperzeption von Leibniz, jener, „der berühmte Wolff",[2]) noch 1787 (in der Vorrede zur 2. Aufl. der K. d. r. V.) um seiner vorbildlichen Methode und deutschen Gründlichkeit willen von Kant als der grösste unter allen dogmatischen Philosophen gerühmt, der die Philosophie deutsch reden lehrte und auch das deutsche Wort „Bewusstsein"[3]) prägte, dieser, „der vortreffliche Analyst Baumgarten",[4]) dessen lateinische und deutsche Änderungen der scholastischen Terminologie Kant grossenteils adoptierte.[5]) Kant hat Leibnizens Terminus „Apperzeption" und Wolffs neuen Ausdruck „Bewusstsein" sich nicht nur zu eigen gemacht, sondern auch durch Unterscheidung zwischen einer transscendentalen und einer empirischen Apperzeption sowie durch Aufstellung eines „Bewusstseins überhaupt" die Terminologie beider Begriffe bereichert.

§ 2. Die Termini „Bewusstsein" und „Apperzeption" in den vorkritischen Schriften Kants.

Nur allmählich hat sich Kant an den Gebrauch jener philosophischen Bezeichnungen gewöhnt. Der Umstand, dass das Wort Bewusstsein erst in Kants Jugendzeit aufgekommen war, macht es erklärlich, dass in den Schriften Kants, die er, seit zwanzig Jahren literarisch tätig und bereits im vierzigsten Lebensjahre

---

[1]) Baumgarten, Acroasis Logica § 3: Quae ens aliquod distinguit, illa appercipit, seu eorum sibi est conscium. Perceptio appercepta est cogitatio, et ens facultate cogitandi praeditum est cogitans.

[2]) Wie in der Vorrede zur 2. Aufl. der K. d. r. V. so ist auch noch einmal am Schluss des Werkes (in beiden Aufl.) auf der letzten Seite des „berühmten" Wolff gedacht.

[3]) Deutsches Wörterbuch von J. u. W. Grimm, Art. „Bewusstsein". Paul Piur, Studien zur sprachl. Würdigung Chr. Wolffs, Halle 1903, S. 48, 49, 53, 56, 96, 108, „manche von Wolff wirklich neugebildete, wie Bewusstsein . . . ." (S. 49).

[4]) AB 76, Anm. (Seiten nach v. Kirchmann-Valentiner, Leipzig 1901).

[5]) „Die Terminologie für sein Werk entlehnte Kant den für ihre Zeit ganz vortrefflichen Lehrbüchern von Baumgarten (Baumgarten ist ‚der Autor', an welchen Kant ohne weitere Namensnennung bei seinen Vorlesungen anknüpfte)." Riehl, Methodologisches aus Kant. Einleitung zur 2. Aufl. des „Philosophischen Kritizismus", abgedruckt in den „Kantstudien" von Vaihinger und Bauch IX, S. 503ff. — Vgl. Kants Vorrede zum „Streit der Fakultäten" (1798), V² 34. (Dürr.)

stehend, bis zum Jahre 1763 veröffentlicht hatte,[1]) das Wort Bewusstsein nur ein einziges Mal vorkommt! In der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels usw." aus dem Jahre 1755 heisst es: „Es ist uns nicht einmal recht bekannt, was der Mensch anjetzo wirklich ist, ob uns gleich das Bewusstsein und die Sinne hiervon belehren sollten; wieviel weniger werden wir erraten können, was er dereinst werden soll."[2]) Dass die Seltenheit, mit der der Ausdruck Bewusstsein erscheint, nicht etwa durch den vorwiegend physikalischen Charakter jener Schriften begründet ist, erhellt daraus, dass das Wort ja gerade in einem naturwissenschaftlichen Werke sich findet. Die Habilitationsschrift „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio", eine lateinisch abgefasste logische Abhandlung aus demselben Jahre (1755), hat an einigen wenigen Stellen das Substantivum conscientia und das Adjektivum conscius. Conscientia ist aber nicht immer Bewusstsein, sondern zuweilen Gewissen, wie denn auch im Deutschen die Ausdrücke Gewissen und Bewusstsein sich erst nach und nach differenziert haben. Wenn der Determinist Titius in Kants Schrift (ed. Dürr, Suppl.[2] 65) fragt: Nonne conscientiae tacita dehortatio et formido dei perperam intus admonens obstrepuit peccaturo?, so meint er die warnende Stimme des Gewissens. Dagegen ist conscientia = Bewusstsein und conscius = bewusst in den Stellen: Libere agere est appetitui suo conformiter et quidem cum conscientia agere (a. a. O. 67); e consciis appetitibus = aus bewussten Begierden (68); rationes intellectui conscio obversantes = der bewussten Einsicht widerstrebende Gründe (71); motivorum cum conscientia repraesentatorum; a repraesentatione cum conscientia conjuncta (71) = bewusste Vorstellungen.

Von einer Betrachtung des Bewusstseins als Problem zeigen sich noch keine Spuren.

Vom Jahre 1763 an tritt das Wort Bewusstsein bei Kant häufiger auf:

1763 Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen, 6 mal (V[1], 22. 37. 55).

1764 Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, 1 mal (VIII, 15).

---

[1]) Es sind 17 Schriften von insgesamt 674 Seiten in der Dürrschen Ausgabe.

[2]) VII[1] 162.

1764 (Schon 1762 verfasst, aber erst 1764 gedruckt). Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral (Preisschrift der Berliner Akademie) 5 mal (V[1], 75. 78. 82. 83).[1])

Während bisher bei Kant das Bewusstsein als bekannt vorausgesetztes psychisches Phänomen vorkam, finden sich in dieser Arbeit Kants die ersten Versuche, es zu erklären und die ersten Spuren einer aufdämmernden Ahnung von der Bedeutung des Bewusstseins für die Erkenntnis.

1766 Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, 7 mal (V[3], 58. 73. 74. 78. 79. 80).[2])

---

[1]) S. 75: „Alles dieses nimmt ein jeder in dem unmittelbaren Bewusstsein der Begierde beständig wahr."

S. 77-78: „Ebenso in der Metaphysik: suchet durch sichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares, augenscheinliches Bewusstsein diejenigen Merkmale auf, die gewiss im Begriffe von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennt, so könnt ihr euch doch derselben sicher bedienen, um vieles in dem Dinge daraus herzuleiten."

S. 82: „Hier ist das Bewusstsein von zwiefacher Bedeutung: man ist sich entweder einer Vorstellung nicht bewusst, dass man sie habe, oder, dass man sie gedacht habe . . . dass es Vorstellungen geben könne, deren man sich im Wachen nicht erinnert, woraus aber gar nicht folgt, dass sie im Schlafe nicht sollten mit Bewusstsein klar gewesen sein."

S. 83: „Man irrt, weil man urteilt, dass dasjenige nicht sei, wessen man sich in einem Dinge nicht bewusst ist."

[2]) S. 58: „. . . . ohne Bewusstsein der Erfahrung selbst oder des Schlusses."

S. 73: „Anderseits ist es auch wahrscheinlich, dass die geistigen Naturen unmittelbar keine sinnliche Empfindung von der Körperwelt mit Bewusstsein haben können . . ." „des Verhältnisses bewusst zu werden."

S. 74: „Nicht in das klare Bewusstsein des Menschen übergehen können."

S. 78: „Die Vorstellung, die die Seele des Menschen von sich selbst als einem Geiste durch ein immaterielles Anschauen hat, indem sie sich in Verhältnis gegen Wesen von ähnlicher Natur betrachtet, ist von derjenigen ganz verschieden, da ihr Bewusstsein sich selbst als einen Menschen vorstellt, durch ein Bild, das seinen Ursprung aus dem Eindrucke körperlicher Organe hat, und welches Verhältnis gegen keine anderen als materielle Dinge vorgestellt wird."

S. 79: „Dem Zustand der Gedanken, als ebenderselben Person gehörig, zum Bewusstsein verhelfen."

S. 80: Trotz der Ungleichartigkeit der geistigen Vorstellungen und derer, die zum leiblichen Leben des Menschen gehören, können Einflüsse der Geisterwelt in das persönliche Bewusstsein des Menschen mittelbar

In diesem „Absagebrief“, den Kant dem dogmatischen Rationalismus schrieb, ist zwar schon das Bewusstsein als die Quelle angedeutet, aus der sowohl die Erkenntnis des Ich als auch die Bedingungen der äusseren Erfahrung fliessen, im wesentlichen aber kommt der Ausdruck Bewusstsein in der ganzen vorkritischen Periode nur in psychologischem Gebrauch vor. Der Terminus Apperzeption tritt in keiner einzigen Schrift der vorkritischen Zeit auf.

§ 3. Das Vorkommen des Ausdrucks Bewusstsein und verwandter Termini in der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft.

In der die kritische Periode eröffnenden Dissertation Kants (Disputatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, 1770) ist weder von der conscientia noch von der apperceptio die Rede. Es vergehen vielmehr seit dem letzten Auftreten des Ausdrucks Bewusstsein in den „Träumen eines Geistersehers“ (1766) fünfzehn Jahre, ehe das Bewusstsein wieder genannt wird; dann aber wird es plötzlich einer der geläufigsten Ausdrücke Kants: in der 1. Auflage der K. d. r. V. (1781) kommt der Terminus 120mal vor, darunter 17mal das Wort „Selbstbewusstsein“ und 2 mal das Kompositum „Nichtbewusstsein“. Der Ausdruck Apperzeption wird 75 mal gebraucht.[1]) Ausserdem führt Kant eine bis dahin (1781) bei ihm nicht anzutreffende, dem Bewusstsein sinnverwandte Bezeichnung ein: er bedient sich 56 mal des Substantivums „Ich“.[2]) — Das Wort Subjekt, das hier 147 mal belegt

---

übergehen, indem sie nach dem Gesetz der vergesellschaftenden Begriffe analogische Vorstellungen unserer Sinne erwecken. Daher ist es nicht unwahrscheinlich, dass geistige Empfindungen in das Bewusstsein übergehen können, wenn sie ihnen verwandte Phantasien erregen.

[1]) Apperzeption, 147. 147. 712. 713. 713. 714. 714. 714. 715. 716. 717. 718. 718. 718. 719. 719. 719. 719. 720. 720. 721. 721. 721. 721. 721. 723. 724. 724. 724. 725. 725. 725. 725. 725. 727. 727. 727. 729. 729. 186. 188. 189. 195. 196. 197. 215. 215. 215. (235). 242. 246. 247. 248. 262. 271. 281. 311. 350. 734. 734. 734. 739. 741. 741. 743. 743. 765. 766. 766. 766. 766. 767. 479. 505. 607. 651. (Seiten nach v. Kirchmann-Valentiner, Leipzig 1901).

[2]) Ich, 720. 724. 349. 350. 350. 350. 350. 350. 350. 351. 351. 352. 352. 354. 730. 730. 731. 731. 731. 733. 733. 734. 734. 734. 734. 734. 735. 738. 738. 739. 740. 741. 741. 741. 742. 743. 743. 750. 751. 752. 752. 754. 754. 755. 755. 764. 765. 766. 766. 766. 768. 578. 582. 652. 654. 697.

ist,[1]) kam auch schon früher bei Kant vor, meist aber als logischer, grammatischer Terminus.

Ihrer Wichtigkeit wegen seien alle 120 Stellen der 1. Aufl. der Vernunftkritik, die vom Bewusstsein handeln, in abgekürzter Form mit Anlehnung an den Wortlaut Kants hier zusammengestellt:[2])

S. 92: Die Wirklichkeit äusserer Gegenstände ist nach dem Idealismus keines strengen Beweises fähig, dagegen ist die des Gegenstandes unserer inneren Sinne unmittelbar durchs Bewusstsein klar. — S. 96: Wir setzen angeblich die zusammengehäuften Merkmale und Teilvorstellungen nicht mit Bewusstsein auseinander. — ~~710~~: . . . ohne Bewusstsein, dass das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduktion der Vorstellungen vergeblich sein. — ~~711~~: das Mannigfaltige würde kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewusstsein verschaffen kann. — ~~711~~: dieses eine Bewusstsein ist es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angeschaute und dann auch Reproduzierte in eine Vorstellung vereinigt. Dieses Bewusstsein kann oft nur schwach sein, so dass wir es nur in der Wirkung, nicht aber in dem Aktus selbst, d. i. unmittelbar mit der Erzeugung der Vorstellung verknüpfen, aber unerachtet dieser Unterschiede muss doch immer ein Bewusstsein angetroffen werden, wenn ihm gleich die hervorstechende Klarheit mangelt, und ohne dasselbe sind Begriffe und mit ihnen Erkenntnis von Gegenständen ganz unmöglich. — ~~712~~: Die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht (um als solcher erkannt zu werden), ist die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen. — ~~713~~: der Begriff dient zur Regel der Erscheinungen und Anschauungen, dadurch, dass er bei gegebenen Erscheinungen die notwendige Reproduktion des Mannigfaltigen derselben, mithin die synthetische Einheit in ihrem Bewusstsein vorstellt. — ~~713~~: Das Bewusstsein seiner selbst ist, nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der inneren Wahrnehmung bloss empirisch, jederzeit wandelbar. — ~~713~~: Keine Erkenntnisse sind ohne diejenige Einheit des Bewusstseins möglich, welche vor allen datis der Anschauungen vorangeht, ohne das reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewusstsein = transscendentale Apperzeption. — ~~714~~: denn

---

[1]) Subjekt, 55. 55. 55. 55. 55. 57. 82. 83. 83. 85. 90. 92. 95. 96. 100. 123. 123. 124. 720. 189. 190. 194. 194. 204. 222. 230. 238. 238. 238. 238. 238. 275. 275. 278. 278. 294. 294. 295. 300. 335. 335. 338. 343. 343. 343. 343. 344. 348. 348. 352. 353. 353. 729. 729. 730. 730. 730. 731. 731. 731. 731. 732. 733. 733. 733. 733. 733. 734. 734. 735. 735. 735. 735. 735. 735. 736. 736. 737. 738. 739. 740. 740. 740. 740. 741. 741. 742. 745. 753. 753. 757. 757. 758. 760. 760. 760. 761. 761. 763. 764. 765. 766. 766. 768. 373. 373. 373. 379. 403. 403. 430. 440. 451. 464. 473. 473. 474. 474. 475. 478. 478. 478. 514. 514. 514. 514. 514. 514. 516. 516. 516. 517. 517. 517. 538. 538. 576. 577. 582. 616. 621. 657. 677. 677. 678. 678.

[2]) Die Seitenzahlen sind nach der Dürrschen Ausgabe (v. Kirchmann-Valentiner) angeführt.

diese Einheit des Bewusstseins ist unmöglich ohne das Bewusstwerden der Identität der Funktion, wodurch sie das Mannigfaltige in einer Erkenntnis verbindet; also ist das ursprüngliche und notwendige Bewusstsein der Identität seiner selbst zugleich ein Bewusstsein einer ebenso notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen. — 715: die Beziehung auf einen Gegenstand ist die notwendige Einheit des Bewusstseins, mithin auch der Synthesis des Mannigfaltigen durch gemeinschaftliche Funktion des Gemüts, es in einer Vorstellung zu verbinden. — 716: alles muss den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Bewusstseins gemäss sein, d. i. es muss unter allgemeinen Funktionen der Synthesis nach Begriffen stehen. —[1]) 717: alle möglichen Erscheinungen gehören als Vorstellungen zu dem ganzen möglichen Selbstbewusstsein. — 717: ohne dergl. Einheit, die ihre Regel a priori hat und die Erscheinungen sich unterwirft, würde die allgemeine Einheit des Bewusstseins in dem Mannigfaltigen der Wahrnehmungen nicht angetroffen werden. — 719: die Apperzeption stellt die Erscheinungen empirisch in dem empirischen Bewusstsein der Identität dieser reproduktiven Vorstellungen mit den Erscheinungen, dadurch sie gegeben waren, vor. — 719: dem empirischen Bewusstsein liegt die reine Apperzeption, d. i. die durchgängige Identität seiner selbst bei allen möglichen Vorstellungen a priori zu grunde. — 720: Alle Anschauungen sind für uns nichts, wenn sie nicht ins Bewusstsein aufgenommen werden können. — 720: Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen, die mit allem anderen zu einem Bewusstsein gehören. — 720: alle Vorstellungen haben eine notwendige Beziehung auf ein mögliches empirisches Bewusstsein. — 720: alles empirische Bewusstsein hat aber eine notwendige Beziehung auf ein transscendentales Bewusstsein, nämlich das Bewusstsein meiner selbst, als die ursprüngliche Apperzeption, vor aller besonderen Erfahrung vorhergehend. — 720: In meinem Erkenntnisse muss also alles Bewusstsein zu einem Bewusstsein meiner selbst gehören. — 720: Hier ist nun eine synthetische Einheit des Mannigfaltigen, des Bewusstseins, die a priori erkannt wird. — 720: Der synthetische Satz, dass alles verschiedene empirische Bewusstsein in einem Selbstbewusstsein verbunden sein müsse, ist der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt. — 720: Die blosse Vorstellung Ich in Beziehung auf alle anderen Vorstellungen (deren kollektive Einheit sie möglich macht) ist das transscendentale Bewusstsein. Diese Vorstellung mag nun klar (empirisches Bewusstsein) oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit derselben; sondern die Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses beruht notwendig auf dem Verhältnis zu dieser Apperzeption als einem Vermögen. — 722: Die

[1]) Ohne die Reihe der Belege zu unterbrechen und der späteren Erörterung vorzugreifen, dürfte doch darauf hinzuweisen sein, wie schon in diesen wenigen Zitaten die formal verknüpfende, reinbegriffliche, ursprüngliche, kurz erkenntnistheoretische Vereinheitlichungsfunktion des Bewusstseins gegenüber der bloss psychologischen Verarbeitung des Mannigfaltigen gegebener Anschauungen und empirischer Begriffe in den Vordergrund tritt.

mit Bewusstsein verbundene Erscheinung heisst Wahrnehmung. Ohne das Verhältnis zu einem wenigstens möglichen Bewusstsein würde Erscheinung für uns niemals ein Gegenstand der Erkenntnis werden können. — 723: Eine Menge Wahrnehmungen und wohl auch eine ganze Sinnlichkeit würde möglich sein, in welcher viel empirisches Bewusstsein in meinem Gemüt anzutreffen wäre, aber getrennt und ohne, dass es zu einem Bewusstsein meiner selbst gehörte, welches aber unmöglich ist; denn nur dadurch, dass ich alle Wahrnehmungen zu einem Bewusstsein (der ursprünglichen Apperzeption) zähle, kann ich bei allen Wahrnehmungen sagen, dass ich mir ihrer bewusst bin. — 724: Die objektive Einheit alles (empirischen) Bewusstseins in einem Bewusstsein (der ursprünglichen Apperzeption) ist die notwendige Bedingung sogar aller möglichen Wahrnehmung, und die Affinität aller Erscheinungen (nahe oder entfernte) ist eine notwendige Folge einer Synthesis in der Einbildungskraft, die a priori auf Regeln gegründet ist. — 725: Alles Bewusstsein gehört ebensowohl zu einer allbefassenden reinen Apperzeption, wie alle sinnliche Anschauung als Vorstellung zu einer reinen inneren Anschauung, nämlich der Zeit. — 726: Erscheinungen können nur vermittelst jener Elemente (Kategorien) der Erkenntnis und überhaupt unserem Bewusstsein,[1]) mithin uns selbst angehören. — 729: In dieser Einheit des möglichen Bewusstseins besteht auch die Form aller Erkenntnis der Gegenstände, wodurch das Mannigfaltige als zu einem Objekt gehörig gedacht wird. — 729: Also geht die Art, wie das Mannigfaltige der sinnlichen Vorstellung (Anschauung) zu einem Bewusstsein gehört, vor aller Erkenntnis des Gegenstandes als die intellektuelle Form derselben vorher. — 189: wegen der notwendigen Vereinigung alles Bewusstseins in einer ursprünglichen Apperzeption. — (196) ohne Synthesis nach Begriffen von einem Gegenstande der Erscheinungen überhaupt würden sich die Wahrnehmungen in keinem Kontext nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewusstseins zusammenschicken. — 213: Das Reale, das den Empfindungen überhaupt korrespondiert, bedeutet nichts als die Synthesis in einem empirischen Bewusstsein überhaupt.[2]) — 213: In dem inneren Sinn kann das empirische Bewusstsein von 0 bis zu jedem grösseren Grade erhöht werden. — 214: Man kann von der extensiven Grösse der Erscheinung gänzlich abstrahieren und sich doch an der blossen Empfindung in einem Moment eine Synthesis der gleichförmigen Steigerung von 0 bis zu dem gegebenen empirischen Bewusstsein vorstellen. — 215: Der allgemeine Grundsatz aller drei Analogien beruht auf der notwendigen Einheit der

---

[1]) Diese Stelle findet sich in der transscendentalen Deduktion, aber nur in der 1. Auflage, im Original S. 125 (bei Rosenkranz S. 112, bei Hartenstein S. 582, in der Kehrbachschen Ausgabe S. 134). Natürlich darf man in diesen harmlosen Worten den weittragenden Terminus „Bewusstsein überhaupt" noch nicht suchen. Erscheinungen können unserer Erkenntnis und, noch allgemeiner gesprochen, unserem Bewusstsein nur durch die Kategorien angehören.

[2]) Über diese auffallende Verbindung: „empirisches Bewusstsein überhaupt" wird noch in einem späteren Paragraphen zu handeln sein.

Apperzeption in Ansehung alles möglichen empirischen Bewusstseins (der Wahrnehmung) zu jeder Zeit, folglich, da jene a priori zum Grunde liegt, auf der synthetischen Einheit aller Erscheinungen nach ihrem Verhältnisse in der Zeit. — 215: Denn die ursprüngliche Apperzeption bezieht sich auf den inneren Sinn (den Inbegriff aller Vorstellungen), und zwar a priori auf die Form desselben, d. i. das Verhältnis des mannigfaltigen empirischen Bewusstseins in der Zeit. — 227: Sofern die Erscheinungen zugleich Gegenstände des Bewusstseins sind (als Vorstellungen), sind sie von der Aufnahme in die Synthesis der Einbildungskraft nicht zu unterscheiden. — 232: die Vorstellungen des Bewusstseins sind innere Bestimmungen unsres Gemütes in diesem oder jenem Zeitverhältnisse. — 290: Die Reflektion hat es nicht mit den Gegenständen selbst zu tun, sondern ist das Bewusstsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnisquellen, durch welches ihr Verhältnis unter einander bestimmt werden kann. — (292: die transscendentale Reflektion, d. i. das Bewusstsein des Verhältnisses . . .) 326: Verstandesbegriffe gehören notwendig zu einem möglichen empirischen Bewusstsein. — 333: Unter der Gattung als Vorstellung überhaupt steht die Vorstellung mit Bewusstsein. — 349: das Urteil: ‚ich denke' dient dazu, alles Denken als zum Bewusstsein gehörig aufzuführen. — 351: Das mindeste Objekt der Wahrnehmung (z. B. nur Lust und Unlust), welche zu der allgemeinen Vorstellung des Selbstbewusstseins hinzukäme, würde die rationale Psychologie sogleich in eine empirische verwandeln. — 352: Die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung ‚Ich', von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet. — 362: Das Bewusstsein an sich ist nicht sowohl eine Vorstellung, die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, sofern sie Erkenntnis genannt werden soll. — 353: Wir massen uns an, auf einen empirisch scheinenden Satz ein apodiktisches und allgemeines Urteil zu gründen, nämlich dass alles, was denkt, so beschaffen sei, als der Ausspruch des Selbstbewusstseins es von mir aussagt. Ich kann von einem denkenden Wesen nur durch das Selbstbewusstsein eine Vorstellung haben. — 353: dergl. Gegenstände sind die Übertragung dieses meines Bewusstseins auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Wesen vorgestellt werden. — 731: das Bewusstsein ist das einzige, was alle Vorstellungen zu Gedanken macht. — 734: Wir können uns ein denkendes Wesen überhaupt nicht vorstellen, ohne uns selbst mit der Formel unseres Bewusstseins an die Stelle jedes anderen intelligenten Wesens zu setzen. — 736: Es können uns niemals unter äusseren Erscheinungen denkende Wesen als solche vorkommen, oder: wir können ihr Bewusstsein nicht äusserlich anschauen. — 737: Der Substanz, der in Ansehung unseres äusseren Sinnes Ausdehnung zukommt, wohnten dann an sich selbst Gedanken bei, die durch ihren eigenen inneren Sinn mit Bewusstsein vorgestellt werden könnten. — 738: Das einfache Bewusstsein ist keine Kenntnis der einfachen Natur unseres Subjekts. Wir können nicht hoffen, durch die blosse subjektive Form aller unserer Begriffe, das Bewusstsein, ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung, Einsichten auszubreiten. — 739: Die Persönlichkeit der Seele müsste nicht einmal ge-

A 260/B316
A 320/B376
A 341/B400
A 343/B401
A 346/B404
A 347/B405
A 350
A 353
A 357
A 359
A 360
A 362

schlossen, sondern als ein identischer Satz des Selbstbewusstseins in der Zeit angesehen werden. — 739: Die Identität der Person ist in meinem eigenen Bewusstsein unausbleiblich anzutreffen. — 739: der äussere Beobachter wird aus dem Ich, welches alle Vorstellungen zu aller Zeit in meinem Bewusstsein begleitet, und zwar mit völliger Identität, doch noch nicht auf die Beharrlichkeit meiner selbst schliessen. — 740: Die Identität, die mit meinem Bewusstsein verbunden ist, ist nicht mit dem des äusseren Beobachters verbunden. — 740: Die Identität des Bewusstseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten ist nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges. — 740: durch die Annahme beharrlicher Substanzen, nicht aber durch die Einheit des Selbstbewusstseins wird der heraklitische Satz widerlegt. — 740: Nehmt Substanzen an (Kugeln!), deren die eine der anderen Bewusstsein einflösste, so wird sich eine ganze Reihe derselben denken lassen, deren die erste ihr Bewusstsein der zweiten usw. mitteilte; die letzte Substanz würde also aller Zustände der vor ihr veränderten Substanzen sich als ihrer eigenen bewusst sein, weil jene zusamt dem Bewusstsein in sie übertragen worden, und dem unerachtet würde sie doch nicht eben dieselbe Person in allen diesen Zuständen gewesen sein. — 740: denn wir selbst können in unserem Bewusstsein nicht darüber urteilen, ob wir als Seele beharrlich sind oder nicht, weil wir zu unserem identischen Selbst nur das zählen, dessen wir uns bewusst sind. — 741: Aus der vorausgesetzten Substanzialität der Seele würde die Möglichkeit eines fortwährenden Bewusstseins folgen. — 741: Die Identität der Person folgt nicht aus der Identität des Ich in dem Bewusstsein aller Zeit, darin ich mich erkenne. — 742: Da ich aber, wenn ich das blosse Ich bei dem Wechsel aller Vorstellungen beobachten will, kein ander Korrelatum meiner Vergleichungen habe, als wiederum mich selbst mit den allgemeinen Bedingungen meines Bewusstseins, so kann ich keine anderen als tautologischen Beantwortungen auf alle Fragen geben. — 744: der transscendentale Idealist kann ein empirischer Realist, ein Dualist sein, d. i. die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem blossen Selbstbewusstsein herauszugehen. — 745: Wir nehmen als transscendentale Idealisten das Dasein der Materie ebenso auf das Zeugnis unseres blossen Selbstbewusstseins an, wie das Dasein meiner selbst als eines denkenden Wesens. — 745: Die Wirklichkeit äusserer Gegenstände wie der des inneren Sinnes habe ich nicht nötig zu schliessen; denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewusstsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist. — 745: Bei unserem besten Bewusstsein unserer Vorstellung von diesen Dingen ist noch lange nicht gewiss, dass, wenn die Vorstellung existiert, auch der ihr korrespondierende Gegenstand existiere. — 746: Die Vorstellungsarten (Erscheinungen) befinden sich jederzeit nur in uns, und ihre Wirklichkeit beruht auf dem unmittelbaren Bewusstsein ebenso wie das Bewusstsein meiner eigenen Gedanken. — 750: Wir müssen alle (innere und äussere) Wahrnehmungen bloss als ein Bewusstsein dessen, was unserer Sinnlichkeit anhängt, ansehen, und die äusseren Gegenstände derselben nicht für Dinge an sich selbst, sondern nur für Vorstellungen ansehen. — 750: Man kann ausser sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und das ganze Selbstbewusstsein liefert

daher nichts als lediglich unsere eigenen Bestimmungen. — 752: Allein dieses Ich ist so wenig Anschauung als Begriff von irgend einem Gegenstande, sondern die blosse Form (das uns unbekannte Objekt) des Bewusstseins, welches beiderlei Vorstellungen begleiten und dadurch zu Erkenntnissen erheben kann. — 764: Der Satz ‚ich denke‘ drückt das Selbstbewusstsein aus. — 766: daher ist das Selbstbewusstsein überhaupt[1]) die Vorstellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit und doch selbst unbedingt ist. — 766: Den Schein, die Einheit in der Synthesis für eine wahrgenommene Einheit im Subjekte dieser Gedanken zu halten, könnte man die Subreption des hypostasierten Bewusstseins (apperceptionis substantiae) nennen. — 768: Die unbedingte Einheit des Daseins im Raume, d. i. nicht als Bewusstsein mehrerer Dinge ausser ihr, sondern nur des Daseins ihrer selbst, anderer Dinge aber bloss als ihrer Vorstellungen. — 397: Da nun von dem Nichtbewusstsein eines Mannigfaltigen auf die gänzliche Unmöglichkeit ein solches (sic!) in irgend einer Anschauung desselben Objekts kein Schluss gilt . . . — 402: Die eigentliche Bedeutung des Wortes monas sollte wohl nur auf das Einfache gehen, welches unmittelbar als einfache Substanz gegeben ist, (z. B. im Selbstbewusstsein), und nicht als Element des Zusammengesetzten. 403: Es bringt also nur das Selbstbewusstsein es so mit sich, dass, weil das Subjekt, welches denkt, zugleich sein eigenes Objekt ist, es sich selber nicht teilen kann (obgleich die ihm inhärierenden Bestimmungen). — 410: In der Wirklichkeit des Bewusstseins ist diese Vorstellung doch nur durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben. — 433: Nehmet an, dem Bewusstsein alles dessen, was eurer Anschauung vorgelegt ist, sei nichts verborgen, so werdet ihr doch durch keine einzige Erfahrung den Gegenstand eurer Ideen in concreto erkennen können (denn es wird ausser dieser vollständigen Anschauung noch eine vollendete Synthesis und das Bewusstsein ihrer absoluten Totalität erfordert, welches durch gar kein empirisches Erkennen möglich ist). — 440: Die innere und sinnliche Anschauung unseres Gemütes (als Gegenstandes des Bewusstsein). — 440: Alles ist wirklich, wenn es mit meinem wirklichen Bewusstsein in einem empirischen Zusammenhange steht, ob sie gleich darum nicht an sich, d. i. ausser diesem Fortschritt der Erfahrung wirklich sind. — 461: keine wirkliche Wahrnehmung (wenn dem Grade nach für unser Bewusstsein zu schwach, um Erfahrung zu werden). 518: Unser Bewusstsein aller Existenz gehört zur Einheit der Erfahrung; eine Existenz ausser diesem Felde ist nicht un-

[1]) Diese Stelle findet sich nur in der 1. Auflage der Paralogismen gegen den Schluss, in der Originalausgabe S. 401 (bei Rosenkranz S. 318, in der 2. Hartensteinschen Ausgabe S. 616, in der alten Kirchmannschen Ausgabe S. 718, in der Kehrbachschen Ausgabe S. 336. Dem ganzen Zusammenhang nach ist jedoch anzunehmen, dass Kant hier noch nicht den *Terminus technicus* „Bewusstsein überhaupt“ hat prägen wollen. Es ist wohl nicht so zu konstruieren: Das Selbstbewusstsein überhaupt ist die Vorstellung desjenigen usw., sondern vielmehr so zu konstruieren: Das Selbstbewusstsein ist überhaupt d. h. im allgemeinen, immer die Vorstellung desjenigen usw.

möglich, aber eine nicht zu rechtfertigende Voraussetzung. 528: Beide bisher geführten Beweise waren transscendental, d. h. unabhängig von empirischen Prinzipien versucht. Denn obgleich der kosmologische eine Erfahrung überhaupt zum Grunde legt, so ist er doch nicht aus irgend einer besonderen Beschaffenheit derselben, sondern aus reinen Vernunftprinzipien, in Beziehung auf eine durchs empirische Bewusstsein überhaupt[1]) gegebene Existenz geführt, und verlässt sogar diese Anleitung, um sich auf reine Begriffe zu stützen. — 552: Zu Wirkungen der Kräfte (Kausalitäten der Substanz) gehört in unserem Gemüte das Bewusstsein. — 582: Der Spiritualist erklärt unser Interesse an unserem Zustande nach dem Tode aus dem Bewusstsein der immateriellen Natur des denkenden Subjekts. — 589: Ein unentwickeltes Bewusstsein von dem echten Gebrauch des Vernunftbegriffes von einem höchsten Wesen (Gott). — 601: Niemand kann eine dem Begriff der Realität korrespondierende Anschauung anders woher als aus der Erfahrung nehmen, niemals aber a priori aus sich selbst und vor dem empirischen Bewusstsein derselben teilhaftig werden. — 632: Das Bewusstsein meiner Unwissenheit (wenn diese nicht zugleich als notwendig erkannt wird) weckt meine Untersuchungen. — 652: Es ist nicht einzusehen, wie mich das blosse Bewusstsein, welches in allem Denken enthalten ist oder wenigstens sein kann, zu dem Bewusstsein eines Dinges überführen solle, in welchem das Denken allein enthalten sein kann. — 679: Meinen ist ein mit Bewusstsein sowohl subjektiv als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten. —

Eine Diskussion der angeführten Stellen liegt nicht in der Absicht dieses Paragraphen. Im allgemeinen ergibt sich im Gegensatze zu der empirisch-psychologischen Verwendung des Ausdrucks Bewusstsein in den früheren Schriften Kants hier der Gebrauch des Terminus in vorwiegend erkenntnistheoretischem Sinne. Auf einen empirisch-psychologischen Erklärungsversuch der Entstehung und Ausbildung des Bewusstseins verzichtet Kant. Da aber Kants transscendentale Erörterung des Bewusstseinsvermögens gleichwohl auch den apriorischen Elementen der subjektiven Möglichkeit desselben (teilweise doch noch am Leitfaden der alten rationalen Psychologie) nachgeht, und Kant ausserdem die sich ergänzenden erkenntnistheoretischen und transscendentalpsychologischen Untersuchungen nicht auseinandergehalten hat, so muss die dadurch erschwerte Interpretation sich ganz besonders vor einer Verwirrung dieser Gedankenreihen hüten.

[1]) Über diesen auffallenden Ausdruck, der uns auch schon oben S. 12 begegnet ist, wird noch an einer späteren Stelle gesprochen werden.

§ 4. Der Ausdruck Bewusstsein in den Schriften zwischen 1781—1787.

In den „Prolegomena“ von 1783, die dem Leser und „künftigen Lehrer“ der K. d. r. V. zur Orientierung dienen sollten, ist das Wort Apperzeption nur einmal, zudem in der untergeordneten Stelle einer erläuternden Fussnote (III[1] 93), das Substantivum Ich zweimal (S. 93 und 97), der Ausdruck Bewusstsein dagegen sehr zahlreich vertreten: S. 13, 41, 53, 58, 60, 63, 67, 74, 75, 93, 95, 97, 114 und 118. In dieser Schrift kommt ferner fünfmal[1]) der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“ vor: S. 53 zweimal, 58, 63 und 67.

S. 53 (Prol. § 20) heisst es: „Dieses Urteilen kann nun zwiefach sein: erstlich, indem ich bloss die Wahrnehmungen vergleiche und in einem Bewusstsein meines Zustandes, oder zweitens, da ich sie in einem Bewusstsein überhaupt verbinde . . . Die gegebene Anschauung muss unter einem Begriff subsumiert werden, der die Form des Urteilens überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmt, das empirische Bewusstsein der letzteren in einem Bewusstsein überhaupt verknüpft und dadurch den empirischen Urteilen Allgemeingültigkeit verschafft.“ Die Zusammenfassung in Prol. § 22 formuliert die Unterscheidung folgendermassen: „Daher sind Urteile entweder bloss subjektiv, wenn Vorstellungen auf ein Bewusstsein in einem Subjekt allein bezogen und in ihm vereinigt werden, oder sie sind objektiv, wenn sie in einem Bewusstsein überhaupt, d. i. darin notwendig vereinigt werden.“ In diesen Stellen wird das „Bewusstsein überhaupt“ dem empirischen Bewusstsein gegenübergestellt oder übergeordnet und als Hilfsbegriff zur Erklärung der Objektivität, der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Erkenntnis herangezogen. Ganz anders in der Fussnote zu Prol. § 26: „Die Wärme, das Licht etc. sind im kleinen Raume (dem Grade nach) ebenso gross als in einem grossen; ebenso die inneren Vorstellungen, der Schmerz, das Bewusstsein überhaupt nicht kleiner dem Grade nach, ob sie eine kurze oder lange Zeit hindurch dauern.“ Hier wird das Bewusstsein von der Seite seines Inhaltes, als Summe oder Inbegriff

[1]) B. Erdmann hat in seiner Ausgabe von Kants Prolegomena (1878), der er eine ausführliche Einleitung vorangeschickt hat, in welcher er die Änderungen der Prolegomena sonst eingehend behandelt, diesen Umstand ganz übersehen.

allgemeinbekannter, sogenannter Bewusstseinstatsachen gefasst und dabei wird dieses inhaltlich gefasste Bewusstsein allgemein („überhaupt") genommen im Gegensatz zu seinen besonderen Inhalten, z. B. dem Schmerz. Dagegen in den drei erstgenannten Stellen wird von dem Inhalte des Bewusstseins abstrahiert; das Bewusstsein-„überhaupt" kommt nicht als Gesamtheit seines Inhalts, sondern seiner formellen Natur nach in Betracht.[1]) Nur diese begriffliche Seite will der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt" als erkenntnistheoretischer Terminus bezeichnen. Das inhaltliche Bewusstsein überhaupt hat nicht den Charakter eines *terminus technicus*. Daher scheidet jene Anmerkung Kants zu Prol. § 26 aus unserer Betrachtung aus. Dagegen gehört der Satz von der „synthetischen Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewusstsein überhaupt", Prol. § 29, als vollgiltige Belegstelle zum Bereich der vorliegenden Untersuchung.

Die begriffsstatistische Durchsicht der Kantischen Schriften aus den folgenden Jahren ergibt eine geringe Ausbeute.

Die „Rezension von Schulz' Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion"[2]) (1783) enthält keinen der in Frage stehenden Ausdrücke. Sie kommen auch nicht vor in den verschiedenen darauf folgenden kleineren Aufsätzen aus jener Zeit.

In seiner „Rezension über Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit"[3]) (1785) bemerkt Kant zu dem Satze Herders, dass „das hellere Bewusstsein, dieser grosse Vorzug der menschlichen Seele, derselben auf eine geistige Weise durch die Humanität erst zugebildet worden" sei: „mit einem Worte, wenn wir es recht verstehen, die Seele ist aus geistigen nach und nach hinzukommenden Kräften allererst geworden".

Die „Grundlegung der Metaphysik der Sitten"[4]) (1785) enthält den Ausdruck Bewusstsein in belanglosen Wendungen, wie: „Das Bewusstsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze" (S. 20), „im Bewusstsein ihrer Würde" (S. 32), „Vernunft mit eigenem Bewusstsein in Ansehung ihrer Urteile", „Bewusstsein

---

[1]) Diesen Unterschied macht Kant z. B. ausdrücklich in der Vorrede zur „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", III² 3.

[2]) VI¹ 69.

[3]) VI¹ 22.

[4]) III² 1.

eines Gesetzes" (S. 77), „Bewusstsein der Unabhängigkeit" (S. 87). — Zu verwerten sind aber folgende lichtvolle Stellen (S. 80, 81):

„Sogar sich selbst und zwar nach der Kenntnis, die der Mensch durch innere Empfindung von sich hat, darf er sich nicht anmassen zu erkennen, wie er an sich selbst sei.[1]) Denn da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft und seinen Begriff nicht a priori, sondern empirisch bekömmt, so ist natürlich, dass er auch von sich durch den innern Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur und die Art, wie sein Bewusstsein affiziert wird, Kundschaft einziehen könne, indessen er doch notwendiger Weise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjekts noch etwas anderes zum Grunde liegendes, nämlich sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen, und sich also in Absicht auf die blosse Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur Sinnenwelt, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Tätigkeit sein mag (dessen, was gar nicht durch Affizierung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewusstsein gelangt), sich zur intellektuellen Welt zählen muss, die er doch nicht weiter kennt . . . Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen anderen Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände affiziert wird, unterscheidet, und das ist die Vernunft. Diese, als reine Selbsttätigkeit, ist sogar darin noch über den Verstand erhoben: dass, obgleich dieser auch Selbsttätigkeit ist, und nicht, wie der Sinn, bloss Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen affiziert (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Tätigkeit keine anderen Begriffe hervorbringen kann, als die, so bloss dazu dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen, und sie dadurch in einem Bewusstsein zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde; dahingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, dass er (?)[2]) dadurch weit über alles, was ihm (?)[2]) Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht, und ihr (?)[2]) vornehmstes Geschäft darin beweiset, Sinnenwelt und Verstandeswelt von einander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen." Ausser dieser grosszügigen Darstellung sind noch anzumerken S. 84: „Zu den Anschauungen der Sinnenwelt kommen hinzu Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, und dadurch synthetische Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen." S. 87: „Dass ein Ding in der Erscheinung (das zur Sinnenwelt gehörig) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchen ebendasselbe als Ding oder Wesen an sich selbst unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch; dass es sich aber auf diese zwiefache Art vorstellen und denken müsse, beruht, was das erste betrifft, auf dem Bewusstsein seiner selbst als durch Sinne affizierten Gegenstandes, was das zweite anlangt, auf dem Bewusst-

[1]) Vgl. die oben (S. 7) angeführte Stelle VII[1] 162 aus dem Jahre 1755.

[2]) Nicht der „Gebrauch", sondern der „Verstand". Kant wendet die Fürwörter noch auf den Verstand an, obgleich er schon von der Vernunft, gleichsam einem potenzierten Verstande, spricht.

sein seiner selbst als Intelligenz, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken (mithin als zur Verstandeswelt gehörig)."

In dem Aufsatze: „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte"[1] (1786) kommt auf S. 55 die bedeutungslose Ausdrucksweise „das Bewusstsein einiger Herrschaft der Vernunft über Antriebe" vor.

Die Hauptgedanken des Aufsatzes: „Was heisst, sich im Denken orientieren?"[2] (1786), soweit sie zum Bewusstsein in Beziehung stehen, sind folgende: Allen Begriffen hängen bildliche Vorstellungen an, die jene zum Erfahrungsgebrauch tauglich machen. Indem wir den Begriffen Anschauungen als Beispiele irgend einer möglichen Erfahrung unterlegen, geben wir ihnen Sinn und Bedeutung. Wenn wir hernach von dieser konkreten Verstandeshandlung die Beimischung des Bildes, zuerst der zufälligen Wahrnehmung durch Sinne, dann sogar die reine sinnliche Anschauung überhaupt weglassen, so bleibt jener reine Verstandesbegriff übrig, dessen Umfang nun erweitert ist und eine Regel des Denkens überhaupt enthält. Zu dem Behufe, sich nach den Himmelsrichtungen zu orientieren, bedarf man das Gefühl eines Unterschiedes an seinem eigenen Subjekt, nämlich der rechten und linken Hand. Diesen geographischen Begriff der Orientierung kann man erweitern und darunter verstehen: sich in einem gegebenen Raume überhaupt, mithin bloss mathematisch orientieren. Endlich kann man den Begriff noch mehr erweitern; er besteht dann in dem Vermögen, sich überhaupt im Denken, d. i. logisch zu orientieren, bei der Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft sich im Fürwahrhalten nach einem subjektiv zureichenden Prinzip derselben zu bestimmen. Ein solches ist der Glaube. Zur Festigkeit des Glaubens gehört das Bewusstsein seiner Unveränderlichkeit. Das Meinen ist ein Fürwahrhalten aus objektiven, mit Bewusstsein unzureichenden Gründen, deren Ergänzung zum Wissen führen kann. —

Zwei wichtige Stellen für die Zwecke unserer Aufgabe finden sich in der Schrift: „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft"[3] (1786).

In einer längeren Anmerkung zu dem Satze aus der Vorrede: „Das Schema zur Vollständigkeit eines metaphysischen Systems, es sei der Natur überhaupt oder der körperlichen Natur insbesondere, ist die Tafel der Kategorien", verteidigt sich Kant gegen die Zweifel des Prof. Ulrich, indem er nachweist, dass nach Anerkennung des sinnlichen Charakters der Anschauung und der Zulänglichkeit der Kategorien = Bestimmungen unseres Bewusstseins, entlehnt von den logischen Funktionen in Urteilen überhaupt, — das System der Kritik apodiktische Gewissheit bei sich führen

---

[1] VI[1] 49.
[2] V[1] 121.
[3] VII[1] 165.

müsse, weil dieses auf dem Satze erbaut sei, dass der ganze spekulative Gebrauch unserer Vernunft niemals weiter als auf Gegenstände möglicher Erfahrung reiche. Die Erläuterungen dieses Satzes enthalten fruchtbare Bemerkungen Kants über den Hauptzweck seines Werkes, nämlich die Grenzbestimmung der reinen Vernunft, und werfen Licht auf die Motive, die Kant zur Umarbeitung der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der 2. Aufl. der K. d. r. V. bestimmt haben.

Die andere Stelle kommt im 3. Hauptstück vor (S. 264) und erörtert den Unterschied zwischen der Substanz im Raume und der Seele (Bewusstsein, Ich).

„Das Bewusstsein, mithin die Klarheit der Vorstellungen meiner Seele, und demzufolge auch das Vermögen des Bewusstseins, die Apperzeption, mit diesem aber selbst die Substanz der Seele, hat einen Grad, der grösser oder kleiner werden kann, ohne dass irgend eine Substanz zu diesem Behufe entstehen oder vergehen dürfte. Weil aber bei allmählicher Verminderung dieses Vermögens der Apperzeption endlich ein gänzliches Verschwinden derselben erfolgen müsste, so würde doch selbst die Substanz der Seele einem allmählichen Vergehen unterworfen sein, ob sie schon einfacher Natur wäre . . . Das Ich, das allgemeine Korrelat der Apperzeption und selbst bloss ein Gedanke, bezeichnet als ein blosses Fürwort ein Ding von unbestimmter Bedeutung,[1]) nämlich das Subjekt aller Prädikate, ohne irgend eine Bedingung, die diese Vorstellung des Subjekts von dem eines Etwas überhaupt[1]) unterschiede, also Substanz, von der man, was sie sei, durch diesen Ausdruck keinen Begriff hat, dagegen der Begriff einer Materie als Substanz der Begriff des Beweglichen im Raume ist. Es ist daher kein Wunder, wenn von der letzteren die Beharrlichkeit der Substanz bewiesen werden kann, von der ersteren aber nicht, weil bei der Materie schon aus ihrem Begriffe, nämlich dass sie das Bewegliche sei, das nur im Raume möglich ist, fliesst, dass das, was in ihr Grösse hat, eine Vielheit des Realen ausser einander, mithin der Substanzen enthalte, und folglich die Quantität derselben nur durch Zerteilung, welche kein Verschwinden ist, vermindert werden könne, und das letztere in ihr nach dem Gesetze der Stetigkeit auch unmöglich sein würde. Der Gedanke Ich ist dagegen gar kein Begriff, sondern nur eine innere Wahrnehmung, aus ihm kann also auch gar nichts (ausser der gänzliche Unterschied eines Gegenstandes des inneren Sinnes von dem, was bloss als Gegenstand äusserer Sinne gedacht wird), folglich auch nicht die Beharrlichkeit der Seele, als Substanz, gefolgert werden."

---

[1]) Der Sperrdruck stammt nicht von Kant selbst.

§ 5. Der Gebrauch von „Bewusstsein" und ähnlichen Ausdrücken in der 2. Aufl. der K. d. r. V.

In den Zusätzen und Umarbeitungen der 2. Aufl. der K. d. r. V. vom Jahre 1787 stehen die Ausdrücke Bewusstsein, Apperzeption und Ich noch häufiger und gedrängter beisammen als in der ersten Bearbeitung.[1])

Am Schluss der Vorrede zur 2. Aufl. äussert sich Kant über die Verbesserungen der Darstellung gegenüber der 1. Aufl. In einer längeren Fussnote verweist er auf seine neue Widerlegung des psychologischen Idealismus und den einzig möglichen Beweis der objektiven Realität der äusseren Anschauung, durch den er dem idealistischen „Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft" ein Ende machen will. Kant kommt dann auf die Widerlegung des Idealismus mit einigen Erläuterungen noch einmal zu sprechen. Das empirische Bewusstsein meines Daseins, d. i. das Bewusstsein meines Daseins in der Zeit und das Bewusstsein der zeitlichen Bestimmbarkeit des Daseins mittels innerer Erfahrung ist nur durch Beziehung auf etwas mit meiner Existenz Verbundenes ausser mir bestimmbar.[2]) Es ist also Erfahrung, dass es äussere Dinge gibt. Jenes empirische Bewusstsein wird von einem intellektuellen Bewusstsein in der Vorstellung „ich bin" begleitet. Das Bewusstsein eines Verhältnisses zu etwas ausser mir ist notwendig, da wir einer intellektuellen Anschauung, wie sie die Mystiker und, freilich in anderem Sinne als diese, später Fichte für möglich hielten, nicht fähig sind. Das begleitende intellektuelle Bewusstsein geht dem sinnlichen, an die Zeitbedingung gebundenen empirischen Bewusstsein (der inneren Anschauung) in betreff der logischen Ordnung voran.

Ein weiterer Zusatz der 2. Ausgabe ist § 3, der eine transscendentale Erörterung des Begriffs vom Raume enthält. In diesem Abschnitt wird das Bewusstsein der Notwendigkeit als Kennzeichen der Apodiktizität den geometrischen Sätzen zugeschrieben.

---

[1]) Vgl. hierzu B. Erdmann, Kants Kritizismus in der 1. und 2. Aufl. der K. d. r. V. (Hamburg, Voss 1878, S. 212 ff.). B. Erdmann hat jedoch hier übersehen, dass Kant in der 2. Aufl. der K. d. r. V. den Terminus „Bewusstsein überhaupt" einführt.

[2]) Schon Tetens hatte das gesehen. Phil. Versuche über die menschl. Natur u. ihre Entw. 1777. z. B. Band I, S. 379: „Konnte der Mensch sein Ich kennen und unterscheiden lernen, ohne zugleich einen Begriff von einem wirklichen Objekt zu erhalten, das nicht sein Ich ist? u. ff."

Neu sind ferner die Abschnitte II—IV und der Schluss der allgemeinen Anmerkungen zur transcendentalen Ästhetik (§ 8). Die Zeit geht dem Bewusstsein der Vorstellungen vorher, d. h. sie liegt ihnen als formale Bedingung zu Grunde. Das Bewusstsein seiner selbst, die Apperzeption, ist die einfache Vorstellung des Ich. Wenn durch sie allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbsttätig (ohne Vermittlung des sinnlichen Bewusstseins) gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein. Auch in diesem Paragraphen benutzt Kant die Gelegenheit, sich gegen den Idealismus zu verwahren. Dass die Qualität des Raumes und der Zeit in meiner Anschauungsart und nicht in den Objekten liege, bedeutet nicht: die Körper scheinen bloss ausser mir zu sein oder meine Seele scheint nur in meinem Selbstbewusstsein gegeben zu sein; was zur Erscheinung zählt, soll nicht in Schein verwandelt werden. Die Erscheinung setzt die Objekte in ein Verhältnis zu unserem Sinn, daher kann die Erscheinung als Prädikat den Objekten selbst beigelegt werden. Der Schein aber, der dem Objekt etwas zuschreibt, was diesem nur in seiner Beziehung zum Subjekt beigelegt werden darf, kann niemals ein Prädikat des Gegenstandes sein.

Einschiebsel sind sodann die §§ 11 und 12. Auch ungleichartige Erkenntnisstücke werden in einem Bewusstsein verknüpft.

Ein Hauptunterschied der zweiten von der ersten Ausgabe ist die vollständige Umarbeitung der transcendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (§ 15—27). In § 20 kommt, wie schon oben in der historischen Vorbemerkung (S. 5) erwähnt wurde, der Terminus „Bewusstsein überhaupt“ vor. Mit viermaligem Wechsel des Ausdrucks wird von dem Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung oder gegebener Vorstellungen (auch Begriffe rechnet Kant hier zu diesen!), kurz, sofern das Mannigfaltige in einer empirischen Anschauung gegeben ist, ausgesagt, dass es

1. unter die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption gehört,
2. unter eine Apperzeption überhaupt gebracht wird,
3. zu einem Bewusstsein überhaupt gebracht wird;

und in der Überschrift des § heisst es:

4. in ein Bewusstsein zusammenkommt.

In diesem Abschnitt hat Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt“ ihren Quellpunkt.

In der zweiten Ausgabe sind ferner die Beweise der ersten drei Grundsätze des reinen Verstandes (Axiome der Anschauung, Antizipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung) durch Voranstellung je eines Abschnittes vermehrt worden. Diese Abschnitte kommen wegen ihrer Bemerkungen über die beiden Arten des Bewusstseins grösstenteils in Betracht. In dem ersten Beweis, dass alle Anschauungen extensive Grössen sind („Axiome der Anschauung"), wird die Geometrie als Inhalt der Anschauung unter die Kategorie der Grösse gestellt, d. i. der Zusammensetzung des Gleichartig-Mannigfaltigen (S. 202). Die Grösse als Zusammensetzung des Gleichartig-Mannigfaltigen liegt auch den Vorstellungen des bestimmten Raumes und der Zeit zugrunde. Da aber Raum und Zeit die Form der Erscheinungen sind, so können alle Erscheinungen nur durch den Begriff der Grösse ins empirische Bewusstsein aufgenommen oder von ihm apprehendiert werden. Der Begriff der Grösse aber ist hier das Bewusstsein der synthetischen Einheit des mannigfaltigen Gleichartigen.[1])

B207 Der Beweis des Prinzips der „Antizipationen der Wahrnehmung" (S. 206) beginnt mit einer Erklärung des empirischen Bewusstseins, als eines solchen, in welchem zugleich Empfindung ist. Vom empirischen Bewusstsein unterscheidet Kant hier ein reines, bloss formales Bewusstsein a priori, das aber nur dem Grade nach vom Bewusstsein mit realer Empfindung verschieden sei: „Nun ist vom empirischen Bewusstsein zum reinen eine stufenartige Veränderung möglich, da das Reale desselben ganz verschwindet und ein bloss formales Bewusstsein (a priori) des Mannigfaltigen in Raum und Zeit übrig bleibt."[2]) Als Endglied einer

---

[1]) Vgl. die 40. der „70 textkritischen Randglossen zur Analytik" von Vaihinger (Kantstudien, 4. Bd. 1900, S. 458.)

[2]) Dieser Satz eignet sich zur Erläuterung des Gedankenganges, auf dem Rickert zu seinem „Bewusstsein überhaupt" gelangt. (Die Grenzen der naturw. Begriffsbildung, 1902 S. 169, 170). Vgl. den II. Teil der vorliegenden Abhandlung. — Cohen lässt Kants Unterscheidung nicht gelten; er bestreitet ihre Berechtigung mit den Worten: „Eine Veränderung zum ‚reinen' Bewusstsein gibt es nicht. Das reine Bewusstsein liegt nicht in der Stufenfolge der Bewusstseinsübergänge, sondern es ist lediglich der Ausdruck einer wissenschaftlichen Methode. Wenn nun aber gar in diesem missbräuchlich so genannten reinen Bewusstsein das Reale verschwinden soll, so würde es nicht zu einem bloss ‚formalen', denn dieses ist eben das reine; andernfalls würde dieses ja gleichbedeutend mit dem leeren Bewusstsein." (Kommentar zu Kants K. d. r. V. S. 81. Dürr, Leipz. 1907.)

„stufenartigen“ Veränderung bildet dies formale, reine, apriorische Bewusstsein den negativen Pol einer Reihe kontinuierlich zusammenhängender Bewusstseinsempfindungen von der Realität bis zum Grade Null; es steht also hier in einem bloss konträren Gegensatz zum empirischen Bewusstsein, während sonst bei Kant die Termini „rein“, „formal“, „a priori“ im kontradiktorischen Gegensatz zu „empirisch“ gebraucht werden. Und im kontradiktorischen Gegensatz zum empirischen Bewusstsein steht eben auch die transcendentale Apperzeption, das „Bewusstsein überhaupt“; von dem ist also hier gar nicht die Rede.

Vom blossen, aber empirisch bestimmten Bewusstsein „meines eigenen Daseins“ handelt die in der 2. Aufl. eingeschaltete „Widerlegung des Idealismus“ (S. 255ff.), die schon oben (S. 22) bei der auf sie hinweisenden Anmerkung Kants in der Vorrede zur 2. Aufl. erwähnt wurde. Das Bewusstsein meines Daseins in der Zeit[1]) ist mit dem Bewusstsein der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung notwendig verbunden. Das Bewusstsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewusstsein des Daseins anderer Dinge ausser mir. Das Bewusstsein meiner selbst in der Vorstellung „Ich“ ist gar keine Anschauung, sondern eine blosse intellektuelle Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts.

Das System der Grundsätze schliesst mit einer in der 2. Aufl. hinzugefügten allgemeinen Anmerkung (S. 265), die eine Erörterung des „Selbsterkenntnisses aus dem blossen inneren Bewusstsein und der Bestimmung unserer Natur ohne Beihülfe äusserer empirischer Anschauungen“ in Aussicht stellt und schon im voraus auf die Schranken der Möglichkeit einer solchen Erkenntnis hinweist.

Zu dem Kapitel „Phänomena und Noumena“ macht die 2. Bearbeitung einen Zusatz (S. 280—285), der den wichtigen Satz enthält, dass die Kategorien nichts als Gedankenformen sind, „die bloss das logische Vermögen enthalten, das mannigfaltige in der Anschauung Gegebene in ein Bewusstsein a priori zu vereinigen“.

Die letzte Umarbeitung, die die 2. Aufl. im Vergleich zur ersten enthält, ist den Paralogismen der reinen Vernunft gewidmet (S. 354—372), nach Cohens Meinung (Kommentar zur K. d. r. V., S. 135) im Interesse schärferer Pointierung, also aus stilistischen Gründen. Erkenntnis eines Gegenstandes folgt nicht aus dem blossen Denken, sondern aus der Beziehung gegebener Anschauung

[1]) Zufolge der 59. von Vaihingers „70 textkritischen Randglossen“ (Kantstudien, 4. Bd. 1900, S. 461.).

auf die Einheit des Bewusstseins, darin alles Denken besteht. Aber auch alle modi des Selbstbewusstseins sind bloss logische Funktionen, keine Kategorien oder Verstandesbegriffe von Objekten, und geben mithin keine Erkenntnis meiner selbst als eines Gegenstandes. Objekt ist vielmehr nur das Bewusstsein des bestimmbaren Selbst, nämlich meiner inneren Anschauung, deren Mannigfaltiges gemäss der allgemeinen Bedingung der Einheit der Apperzeption im Denken verbunden werden kann; das Bewusstsein des bestimmenden, aktiven Selbst ist nicht Objekt.

Die Analyse des Bewusstseins meiner selbst im Denken überhaupt, die Kant nach vier Gesichtspunkten vornimmt, ergibt nicht das Mindeste in betreff der objektiven Erkenntnis meiner selbst.

Es gibt ein Denken in zwiefacher Bedeutung: 1. wie es auf ein Objekt überhaupt geht und in der Anschauung gegeben sein mag, 2. wie es in der Beziehung aufs Selbstbewusstsein besteht, als die Form des Denkens. Das Ich ist nur das Bewusstsein meines Denkens. Die vermeintliche Einfachheit der Substanz des Ich wird in eine blosse logische qualitative Einheit des Selbstbewusstseins im Denken überhaupt verwandelt. Kant wiederholt hier den Satz, dass das Bewusstsein einen jederzeit verminderungsfähigen Grad habe. Darum sei eine Vorstellung nur dann klar, wenn in ihr das Bewusstsein zum Bewusstsein des Unterschiedes derselben von anderen zureiche. Die Einheit der Apperzeption im Denken erlaubt keine Erklärung aus dem Zusammengesetzten. Der Satz: „Ich denke" schliesst schon Dasein in sich. In dem Satze: „Ich denke als einfaches Subjekt" wird die absolute Einheit der Apperzeption, das einfache Ich, in der Vorstellung, darauf sich alle Verbindung oder Trennung, welche das Denken ausmacht, bezieht, für sich wichtig. „Die Apperzeption ist etwas Reales und die Einfachheit[1]) derselben liegt schon in ihrer Möglichkeit" (S. 363).[2]) Die Art, wie ich existiere, ob als Substanz oder als Akzidens, ist durch das einfache Selbstbewusstsein gar nicht zu bestimmen möglich. Die Einheit des Bewusstseins kennen wir nur dadurch, dass wir sie zur Begreiflichkeit der Erfahrung unentbehrlich brauchen. Die Einheit des Bewusstseins liegt den Kategorien zu Grunde, kann aber nicht selbst als Objekt,

[1]) Hartenstein ändert unnötig „Einfachheit" in „Einheit".

[2]) Dieser Satz ist nicht Kants Meinung, sondern Gegenstand seiner Polemik. Räumliche Realität und Einfachheit schliessen nach Kant einander aus (S. 363).

worauf die Kategorie der Substanz angewandt wird, auftreten. Das Subjekt der Kategorien kann dadurch, dass es diese denkt, nicht von sich selbst als einem Objekte der Kategorien einen Begriff bekommen; denn um diese zu denken, muss es sein reines Selbstbewusstsein, welches doch hat erklärt werden sollen, zu Grunde legen.

Im „Beschluss der Auflösung des psychologischen Paralogismus“ (S. 368) weist Kant die Verwechslung nach, auf der der dialektische Schein beruht. „Folglich verwechsele ich die mögliche Abstraktion von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewusstsein einer abgesondert möglichen Existenz meines denkenden Selbst, und glaube das Substantiale in mir als das transscendentale Subjekt zu erkennen, indem ich bloss die Einheit des Bewusstseins, welche allem Bestimmen, als der blossen Form der Erkenntnis, zum Grunde liegt, in Gedanken habe.“ In einer allgemeinen Anmerkung zum Übergang von der rationalen Psychologie zur Kosmologie (S. 369) erörtert Kant die Frage, ob die Seele nach seiner Theorie ganz und gar, selbst im Denken, in Erscheinung verwandelt würde, und auf solche Weise unser Bewusstsein selbst als blosser Schein „in der Tat auf nichts gehen müsste“. Kant antwortet: Das Denken für sich genommen, als spontane logische Funktion, stellt das Subjekt des Bewusstseins keineswegs als Erscheinung dar, sondern im Bewusstsein meiner selbst beim blossen Denken bin ich das Wesen selbst, aber von diesem wird mir darum noch nichts zum Denken (nicht als blosse logische Funktion, sondern als Funktion des inneren Sinnes) gegeben. Die sinnliche innere empirische Anschauung liefert mit ihren datis aus der Erscheinung dem Objekt des reinen Bewusstseins nichts zur Kenntnis seiner abgesonderten Existenz. Mit einem Ausblick auf die Kritik der praktischen Vernunft (die ja im nächsten Jahre 1788 erschien) schliesst Kant die Paralogismen der reinen Vernunft. — „Bis hierher und weiter nicht erstrecken sich meine Abänderungen der Darstellungsart“ der 2. Auflage, wie Kant selbst in der Vorrede vorausschickte.

§ 6. Das Vorkommen der Ausdrücke Bewusstsein und Apperzeption in den von 1787—1804 erschienenen Schriften Kants.

In den Arbeiten Kants von 1787 bis zum Ende seiner schriftstellerischen Tätigkeit wird das Wort Bewusstsein in immer mannigfaltigeren Verbindungen gebraucht. Indem wir die chrono-

logische Aufzählung der Schriften zu Ende führen, verzeichnen wir (nach der Dürrschen Ausgabe) die Stellen, an denen der Ausdruck Bewusstsein vorkommt.

1788. Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie (Bd. VIII, S. 143). Enthält keine Belege.

1788—1791. Sieben kleine Aufsätze (VIII, S. 191 ff.).

1. Ist es eine Erfahrung, dass wir denken? (Bd. VIII, S. 193). Das Bewusstsein, ein Objekt zu denken, ist keine Erfahrung, weil Bewusstsein an sich nichts Empirisches ist. Es gibt aber auch ein empirisches Bewusstsein der Bestimmung meines Zustandes in der Zeit durch das Denken. Das Bewusstsein, wenn ich eine Erfahrung anstelle, ist Vorstellung meines Daseins, sofern es empirisch bestimmt ist, d. h. in der Zeit. Das Bewusstsein aber, eine Erfahrung anzustellen oder auch überhaupt zu denken, ist ein transscendentales Bewusstsein, nicht Erfahrung.

2. Über Wunder (VIII, S. 194). Keine Belege.

3. Widerlegung des problematischen Idealismus (Bd. VIII, S. 197). „Man muss das transscendentale und empirische Bewusstsein wohl unterscheiden; jenes ist das Bewusstsein: ‚Ich denke,' und geht aller Erfahrung vorher, indem es sie erst möglich macht. Dies transscendentale Bewusstsein liefert uns aber keine Erkenntnis unserer selbst; denn Erkenntnis unserer selbst ist die Bestimmung unseres Daseins in der Zeit, und soll dies geschehen, so muss ich meinen inneren Sinn affizieren. Ich denke z. B. über die Gottheit nach und verbinde mit diesen Gedanken das transscendentale Bewusstsein (denn sonst würde ich nicht denken können), ohne mich mir dabei doch in der Zeit vorzustellen, welches geschehen müsste, wenn ich mir dieser Vorstellung durch den inneren Sinn bewusst wäre. Geschehen Eindrücke auf meinen inneren Sinn, so setzt dies voraus, dass ich mich selbst affiziere (ob es gleich uns unerklärbar ist, wie dies zugeht), und so setzt also das empirische Bewusstsein das transscendentale voraus."

4. Über partikuläre Providenz (VIII, S. 198). Keine Belege.

5. Vom Gebet (VIII, S. 200). Keine Belege.

6. Über das Moment der Geschwindigkeit im Anfangsaugenblicke des Falles (VIII, S. 201). Keine Belege.

7. Über formale und materiale Bedeutung einiger Worte (VIII, S. 202). Keine Belege.

1788. Kritik der praktischen Vernunft (II[1]).

S. 5: Es sind Einwürfe wider die paradoxe Forderung erhoben worden, sich als Subjekt der Freiheit zum Noumenon, zugleich aber auch in Absicht auf die Natur zum Phänomen in seinem eigenen empirischen Bewusstsein zu machen. — 5 (Fussnote): den Menschen in Beziehung auf Freiheit als Wesen an sich selbst, auf den Naturmechanismus aber als Erscheinung, jenes im reinen, dieses im empirischen Bewusstsein vorzustellen. — 23: das Bewusstsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens ist die Glückseligkeit. — 25: Bewusstsein

seiner Seelenstärke. — 33: das Selbstbewusstsein einer reinen praktischen Vernunft. — 34: Das Bewusstsein eines reinen Verstandes entspringt, indem wir auf die Notwendigkeit, womit uns die Vernunft reine theoretische Grundsätze vorschreibt, sowie auf Absonderung aller empirischen Bedingungen acht haben. — 36: Bewusstsein dieses Grundgesetzes. — 36: Bewusstsein der Freiheit ist uns nicht vorher gegeben. — 45: Bewusstsein seiner Vergehungen. — 46: Bewusstsein pflichtmässiger Handlungen. — 46: Bewusstsein seiner Angemessenheit. — 50: Bewusstsein der Freiheit des Willens. — 55: Wie das Bewusstsein der moralischen Gesetze oder das der Freiheit möglich sei, lässt sich nicht weiter erklären. — 78: Da die Begriffe des Guten und Bösen als Folgen der Willensbestimmung a priori auch ein reines praktisches Prinzip, mithin eine Kausalität der reinen Vernunft voraussetzen, so beziehen sie sich ursprünglich nicht (etwa als Bestimmungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen gegebener Anschauungen in einem Bewusstsein) auf Objekte, wie die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien der theoretisch gebrauchten Vernunft, sie setzen diese vielmehr als gegeben voraus. — 78: theoretischer Gebrauch des Verstandes: das Mannigfaltige der (sinnlichen) Anschauung unter ein Bewusstsein a priori zu bringen; praktische Vernunft: das Mannigfaltige der Begehrungen der Einheit des Bewusstseins einer im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft oder eines reinen Willens a priori zu unterwerfen. — 90: Dasjenige, dessen Vorstellung als Bestimmungsgrund unseres Willens uns in unserem Selbstbewusstsein demütigt, erweckt . . . Achtung. — 90: Als Wirkung vom Bewusstsein des moralischen Gesetzes heisst dies Gefühl (der Unannehmlichkeit) eines vernünftigen von Neigungen affizierten Subjekts Demütigung. — 95: Bewusstsein einer Tätigkeit. — 96: Bewusstsein einer freien Unterwerfung des Willens. — 98: Bewusstsein, pflichtmässig gehandelt zu haben. — 98 (Fussnote): Bewusstsein einer Pflicht. — 101: Bewusstsein unserer Schwächen. — 106: Bewusstsein, dass . . . — 117: die ganze Reihenfolge seiner Existenz, als Sinnenwesen, ist im Bewusstsein seiner intelligiblen Existenz nichts als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Kausalität als Noumens anzusehen. — 119: Das Sinnenleben hat in Ansehung des intelligiblen Bewusstseins seines Daseins (der Freiheit) absolute Einheit eines Phänomens. — 121: Der Mensch wäre ein Automat, und das Selbstbewusstsein würde es zwar zu einem denkenden Automate machen, in welchem aber das Bewusstsein seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, blosse Täuschung wäre. — 133: Tugend bringt die Glückseligkeit als etwas von dem Bewusstsein der ersteren Unterschiedenes, wie die Ursache eine Wirkung, hervor. — 135: das Gefühl der Glückseligkeit war nach dem Stoiker schon im Bewusstsein seiner Tugend enthalten. Er behauptete, Tugend sei das höchste Gut und Glückseligkeit nur das Bewusstsein des Besitzers derselben. — 135: im Bewusstsein eines solchen Verhaltens . . . — 139: Die Glückseligkeit, die nach Epikur sowie den Stoikern aus dem Bewusstsein der Tugend im Leben entspringe. — 140: Bewusstsein einer Rechtschaffenheit. — 140: gleichsam einer optischen Illusion im Selbstbewusstsein dessen, was er tut, zum Unterschiede dessen, was er empfindet. Die moralische Gesinnung ist mit einem Bewusstsein

der Bestimmung des Willens unmittelbar durchs Gesetz notwendig verbunden. Nun ist das Bewusstsein einer Bestimmung des Begehrungsvermögens immer der Grund eines Wohlgefallens in der Handlung, die dadurch hervorgebracht wird. — 141: Bewusstsein der unmittelbaren Nötigung des Willens durch Gesetz. — 141: Bewusstsein der Tugend notwendig begleitet von Glückseligkeit. — 141: Freiheit und das Bewusstsein derselben, als eines Vermögens, ist Unabhängigkeit von Neigungen. — 142: Das Bewusstsein dieses Vermögens einer reinen praktischen Vernunft durch Tat (die Tugend) bringt ein Bewusstsein der Obermacht über seine Neigungen hervor. — 143: Verbindung zwischen dem Bewusstsein der Sittlichkeit und der Erwartung einer ihr proportionierten Glückseligkeit. — 145: das Bewusstsein des moralischen Gesetzes. — 148: Bewusstsein seiner erprüften Gesinnung. — 148 (Fussnote): Bewusstsein der Beharrlichkeit im moralischen Progressus. — 152: im Bewusstsein der Vortrefflichkeit seiner Person. — 152: Bewusstsein der sittlichen Denkungsart. — 153 (Fussnote): Bewusstsein der Seelenstärke. — 154: Tugend, d. i. gesetzmässige Gesinnung aus Achtung für das Gesetz, folglich Bewusstsein eines kontinuierlichen Hanges zur Übertretung. — 159: Es fehlt hier am Merkmale der Beharrlichkeit, um den psychologischen Begriff eines letzten Subjekts, welcher der Seele im Selbstbewusstsein notwendig beigelegt wird, zur realen Vorstellung einer Substanz zu ergänzen. — 160: die kosmologische Idee einer intelligiblen Welt und das Bewusstsein unseres Daseins in derselben. — 185: das Bewusstsein, sie nicht übertreten zu haben. — 188: Bewusstsein seiner moralischen Gesinnung. — 190: Bewusstsein des Gesetzes. — 191: Bewusstsein einer daraus entspringenden Kultur. — 192: alles, dessen Betrachtung subjektiv ein Bewusstsein der Harmonie unserer Vorstellungskräfte bewirkt, und wobei wir unser ganzes Erkenntnisvermögen (Verstand und Einbildungskraft) gestärkt fühlen, bringt ein Wohlgefallen hervor. — 192: Bewusstsein seiner Freiheit. — 193: Bewusstsein einer Unabhängigkeit von Neigungen. — 193: Bewusstsein unserer Freiheit. — 194: Bewusstsein meiner Existenz.

1790. Kritik der Urteilskraft (II³).

S. 15: Bewusstsein ihrer Unzulänglichkeit. — 52: Folglich muss dem Geschmacksurteile, mit dem Bewusstsein der Absonderung in demselben von allem Interesse, ein Anspruch auf Gültigkeit für jedermann, ohne auf Objekte gestellte Allgemeinheit anhangen, d. i. es muss damit ein Anspruch auf subjektive Allgemeinheit verbunden sein. — 57: Bewusstsein der Absonderung alles dessen, was zum Angenehmen und Guten gehört. — 60: Auf welche Art werden wir uns einer wechselseitigen subjektiven Übereinstimmung der Erkenntniskräfte unter einander im Geschmacksurteile bewusst? Ästhetisch durch den blossen inneren Sinn und Empfindung, oder intellektuell durch das Bewusstsein unserer absichtlichen Tätigkeit, womit wir jene ins Spiel setzen? Wäre die gegebene Vorstellung, welche das Geschmacksurteil veranlasst, ein Begriff, welcher Verstand und Einbildungskraft in der Beurteilung des Gegenstandes zu einer Erkenntnis des Objekts vereinigte, so wäre das Bewusstsein dieses Verhältnisses intellektuell (wie im objektiven Schematismus der Urteilskraft, wovon die Kritik handelt). Bei einem Verhältnisse, welches keinen Begriff zugrunde

legt, ist auch kein anderes Bewusstsein desselben als durch Empfindung der Wirkung möglich, die im erleichterten Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes besteht. — 62: Das Bewusstsein der Kausalität einer Vorstellung, den Zustand des Subjekts zu erhalten, ist Lust. — 64: Das Bewusstsein der bloss formalen Zweckmässigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, ist die Lust selbst. — 79: Die Einbildungskraft weiss, wenn das Gemüt es auf Vergleichungen anlegt, ein Bild gleichsam auf das andere fallen zu lassen, allem Vermuten nach wirklich, wenngleich nicht hinreichend zum Bewusstsein. — 98: Bewusstsein einer subjektiven Zweckmässigkeit. — 110: Bewusstsein eines unbeschränkten Vermögens. — 116: Bewusstsein guter Gesinnungen. — 127: Bewusstsein unserer Kräfte. — 128: Bewusstsein seiner Stärke. — 133: bloss Bewusstsein seiner Existenz. — 152: wenn der Urteilende nur in diesem Bewusstsein nicht irrt. — 179: das Bewusstsein des letzteren. — 180: Bewusstsein der Tugend. — 192: Bewusstsein seiner Stimmung. — 225: mit dem Bewusstsein eines Gemütszustandes. — 270: Dadurch, dass Spinoza unsere Begriffe von dem Zweckmässigen in der Natur auf das Bewusstsein unserer selbst in einem allbefassenden (doch zugleich einfachen) Wesen zurückführte, und jene Form bloss in der Einheit des letzteren suchte, musste er nicht den Realismus, sondern bloss den Idealismus der Zweckmässigkeit derselben zu behaupten die Absicht haben. — 338: Pflicht seinem Bewusstsein nach aufrichtig befolgt.[1]) — 367: Der kosmologische Beweis schloss aus der Notwendigkeit der Existenz irgend eines Dinges (dergleichen, da uns im Selbstbewusstsein ein Dasein gegeben ist, durchaus eingeräumt werden muss) auf die durchgängige Bestimmung desselben als allerrealsten Wesens. — 377: Anschauungen werden den Sinnen des Menschen gegeben und durch den Verstand unter einen Begriff und hiermit unter eine Regel gebracht; dieser Begriff enthält nur das gemeinsame Merkmal (mit Weglassung des Besonderen) und ist also diskursiv, die Regeln werden, um gegebene Vorstellungen unter ein Bewusstsein überhaupt zu bringen, von ihm noch vor jenen Anschauungen gegeben usw.

Hier also, auf der vorletzten Seite der Kritik der Urteilskraft, tritt wieder der bedeutsame Terminus „Bewusstsein überhaupt“ auf.

1790. Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (Bd. V, Abt. 4, S. 1).

S. 20: Was nicht mehr mit Bewusstsein empfunden wird. — 22: obzwar ohne klares Bewusstsein. — 24: wirklich in unserer empirischen Anschauung, obzwar ohne Bewusstsein vorgestellt werden. — 26: dass sie nicht, wie Herr E. sich fälschlich ausdrückt, empfunden, d. i. mit Bewusstsein wahrgenommen werden. — 28: empfindbar sind, d. i. in der Anschauung mit Bewusstsein wahrgenommen werden. — 37: Das Bewusstsein einer Vorstellung macht keinen Unterschied in der spezifischen Beschaffenheit derselben; denn es kann mit allen Vorstellungen verbunden werden. Das Bewusstsein einer empirischen Anschauung heisst Wahrnehmung. — 38:

[1]) „Nach bestem Wissen und Gewissen.“

Anschauung mit Bewusstsein auffassen. — 39: Nichtsinnlich aber bezeichnet einen blossen Mangel (z. B. des Bewusstseins von etwas in der Vorstellung eines Gegenstandes der Sinne). — 44. 45: Allgemeine transscendentale Verstandesbegriffe sind nicht angeboren, sondern erworben, ihre acquisitio aber ist originaria und sie setzen nichts Angeborenes als die subjektiven Bedingungen der Spontaneität des Denkens (Gemässheit mit der Einheit der Apperzeption) voraus. — 46: alles Bewusstsein, welches auf Zeitbedingungen beruht, muss wegfallen. — 76: Von dieser Harmonie zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit, sofern sie Erkenntnisse von allgemeinen Naturgesetzen a priori möglich macht, hat die Kritik zum Grunde angegeben, dass ohne diese keine Erfahrung möglich ist, mithin die Gegenstände (weil sie teils, ihrer Anschauung nach, den formalen Bedingungen der Sinnlichkeit, teils, der Verknüpfung des Mannigfaltigen nach, den Prinzipien der Zusammenordnung in ein Bewusstsein, als Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntnis derselben, gemäss sind), von uns in die Einheit des Bewusstseins gar nicht aufgenommen werden und in die Erfahrung hineinkommen, mithin für uns nichts sein würden.

1790. Über Schwärmerei und die Mittel dagegen (Bd. VIII, S. 177). Keine Belege.

1791. Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (Bd. VI, Abt. 2, S. 133).

S. 150: in dem Bewusstsein besteht, diese Behutsamkeit im gegebenen Falle angewandt zu haben. — 150: in dem Bewusstsein, ob ich in der Tat glaube, recht zu haben.

1793. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (Bd. IV, Abt. 3, S. 1).

S. 18: mit Bewusstsein gesetzwidrig. — 19: mit Bewusstsein bösen Handlung. — 55: weder durch unmittelbares Bewusstsein noch durch Beweis zu einer Überzeugung gelangen. — 57: Die Vernunft im Bewusstsein ihres Unvermögens. — 61: Neigungen, die sich unverhohlen jedermanns Bewusstsein offen darstellen. — 84: im Bewusstsein seines Fortschrittes. — 86: durch unmittelbares Bewusstsein. — 94: mit dem Bewusstsein, dass. — 118: aus dem Bewusstsein dieser Gesetze. — 132: Bewusstsein, dass. — 132: Bewusstsein seiner Zufälligkeit. — 132: Bewusstsein, dass. — 155: Bewusstsein seiner Freiheit. — 167: Bewusstsein, dass. — 196: Bewusstsein des Besitzes. — 205: Bewusstsein seines Unvermögens. — 212: ein Gesetz, welches in jedermanns Bewusstsein unbedingte Verbindlichkeit bei sich führt. — 214: Erweckung des Bewusstseins eines sonst nie gemutmassten Vermögens. — 217: Das Gewissen ist ein Bewusstsein, das für sich selbst Pflicht ist. — 218: geirrt oder mit Bewusstsein unrecht getan. — 229: mit dem Bewusstsein unserer Gebrechlichkeit.

1793. Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (Bd. VI, Abt. 1, S. 95). Keine Belege.

1794. Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung (Bd. VII, Abt. 2, S. 451).

S. 454: Bewusstsein, dass.

1794. Das Ende aller Dinge (Bd. VI, Abt. 2, S. 155).

S. 166: im Bewusstsein der Unveränderlichkeit seiner Gesinnung. — 166: im Bewusstsein, sich in den Abgrund der Gottheit verschlungen zu fühlen.

1794. Über Philosophie überhaupt zur Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (Bd. V¹, S. 141).

S. 148: Denn es ist immer ein grosser Unterschied zwischen Vorstellungen, sofern sie, bloss aufs Objekt und die Einheit des Bewusstseins derselben bezogen, zum Erkenntnis gehören, imgleichen zwischen derjenigen objektiven Beziehung, da sie, zugleich als Ursache der Wirklichkeit dieses Objekts betrachtet, zum Begehrungsvermögen gezählt werden, und ihrer Beziehung bloss aufs Subjekt, da sie für sich selbst Gründe sind, ihre eigene Existenz in demselben bloss zu erhalten, und sofern im Verhältnisse zum Gefühle der Lust betrachtet werden; welches letztere schlechterdings kein Erkenntnis ist noch verschafft, ob es zwar dergleichen zum Bestimmungsgrunde voraussetzen mag. — 160: statt einer Beziehung der gegebenen Vorstellung auf ihre eigene Regel mit Bewusstsein derselben. — 161: Grad des Bewusstseins. — 161: Anschauung und Begriff unterscheiden sich von einander spezifisch; denn sie gehen in einander nicht über, das Bewusstsein beider und der Merkmale derselben mag wachsen oder abnehmen wie es will. — 162: ohne hinreichendes Bewusstsein seiner Handlungen. — 162: das empirische Bewusstsein der subjektiven Zweckmässigkeit.

1795. Zum ewigen Frieden (Bd. VI¹, S. 147).

S. 195: Bewusstsein, dass . . .

1796. Zu Sömmerring: über das Organ der Seele (Bd. VIII, S. 183).

S. 186 (Fussnote): Unter Gemüt versteht man nur das die gegebenen Vorstellungen zusammensetzende und die Einheit der empirischen Apperzeption bewirkende Vermögen (animus), noch nicht die Substanz (anima), nach ihrer von der Materie ganz unterschiedenen Natur, von der man alsdann abstrahiert. — 187: Metaphysik hat es mit dem reinen Bewusstsein und der Einheit desselben a priori in der Zusammensetzung gegebener Vorstellungen (mit dem Verstande) zu tun; in Ansehung des denkenden Subjekts haben wir es nicht mit dieser Metaphysik, sondern mit der Einbildungskraft zu tun, deren Anschauungen (auch ohne Gegenwart ihres Gegenstandes, als empirischer Vorstellungen) Eindrücke im Gehirn (eigentlich habitus der Reproduktion) korrespondierend und zu einem Ganzen der inneren Selbstanschauung gehörend, angenommen werden können. — 189: Hallers Aufgabe ist nicht bloss physiologisch, sondern sie soll auch zum Mittel dienen, die Einheit des Bewusstseins seiner selbst (welche dem Verstande angehört) im Raumverhältnis der Seele zu den Organen des Gehirns (welches zum äusseren Sinne gehört), mithin den Sitz der Seele als ihre lokale Gegenwart vorstellig zu machen, welches eine unauflösliche, an sich widersprechende Aufgabe der Metaphysik ist.

1796. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (Bd. V, Abt. 2, S. 1).

S. 11: im Bewusstsein seines wohlgeführten Lebenswandels (zweimal).

1796. Ausgleichung eines auf Missverstand beruhenden mathematischen Streits (Bd. V, Abt. 2, S. 25). Keine Belege.

1796. Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie (Bd. V, Abt. 4, S. 79).

S. 82: Abgesehen von der den Menschen vor allen anderen Tieren auszeichnenden Eigenschaft des Selbstbewusstseins, wegen welcher er ein vernünftiges Tier ist (dem auch, wegen der Einheit des Bewusstseins nur eine Seele beigelegt werden kann), so wird der Hang, sich dieses Vermögens zum Vernünfteln zu bedienen, nachgerade methodisch, und zwar bloss durch Begriffe zu vernünfteln, d. i. zu philosophieren.

1797. Die Metaphysik der Sitten (I. Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre) (Bd. III[3]).

S. 11: mit dem Bewusstsein des Vermögens seiner Handlung. — 34: Bewusstsein der Verbindlichkeit als Triebfeder. — 90: Bewusstsein eines oder beider Teile. — 126: eine heftige und doch zugleich mit Bewusstsein vergebliche Sehnsucht. — 126: was hier den Missverstand ausmacht, ist: dass, da das Bewusstsein seines Vermögens überhaupt zugleich das Bewusstsein seines Unvermögens in Ansehung der Aussenwelt ist, die Definition auf den Idealisten nicht anwendbar ist.

1797. Die Metaphysik der Sitten (II. Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre) (Bd. III[3]).

S. 208: Bewusstsein, seine Pflicht getan zu haben. — 215: Bewusstsein des Vermögens. — 221: im blossen Bewusstsein seiner Rechtschaffenheit. — 234: das Bewusstsein der Pflichtbegriffe überhaupt ist nicht empirischen Ursprungs. — 234: Bewusstsein der Übereinstimmung. — 234: Bewusstsein der Verbindlichkeit. — 256: in dem Bewusstsein einer Pflicht gegen sich selbst. — 279: Bewusstsein seiner Würde. — 280: Bewusstsein der Erhabenheit. — 280: Bewusstsein der Geringfügigkeit. — 283: das Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen ist das Gewissen. — 285: moralisches Selbstbewusstsein. — 291: Bewusstsein einer Pflicht. — 316, 333, 341, 341, 344.

1797. Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen (Bd. VI[1], S. 207). Keine Belege.

1798. Über die Buchmacherei (Bd. VI[1], S. 217).

S. 224: Die K. d. r. V. hat oft und deutlich gesagt, dass Erkenntnis a priori Sätze sind, die mit dem Bewusstsein ihrer inneren Notwendigkeit und absoluten Allgemeinheit (apodiktische) ausgesprochen, mithin nicht wiederum als von der Erfahrung abhängig anerkannt werden.

1798. Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten (Bd. V, Abt. 2, S. 29).

S. 82: Moralische Glaubenssätze sind mit dem Bewusstsein ihrer Notwendigkeit verbunden und a priori erkennbar, d. i. Vernunftlehren des

Glaubens. — 90: Gefühl einer übernatürlichen Gemeinschaft und sogar das Bewusstsein eines kontinuierlichen Umganges mit einem himmlischen Geiste. — 122: im Bewusstsein seines Vorzuges vor dem vernunftlosen Tier. — 133: Die Beispiele, welche die Möglichkeit der Macht des menschlichen Gemütes bestätigen, über seine krankhaften Gefühle durch den blossen Vorsatz Meister zu sein, kann ich nicht von der Erfahrung anderer hernehmen, sondern sie gehen aus dem Selbstbewusstsein hervor. — 151: Ein Unvermögen, bei dem Wechsel der aufeinander folgenden Vorstellungen die Einheit des Bewusstseins derselben zu erhalten.

1798. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Bd. IV²).

§ 1 handelt vom Bewusstsein seiner selbst, der Einheit des Bewusstseins, der Ichheit. — § 3: von dem willkürlichen Bewusstsein seiner Vorstellungen. — Eine Fussnote zu § 4 macht wichtige Unterschiede zwischen dem Bewusstsein des Verstandes und dem inneren Sinn; gleichzeitig wird die psychologische und logische Betrachtung des Bewusstseins auseinandergehalten. — S. 17 (§ 5): die dem Bewusstsein offen liegen. — § 6: von der Deutlichkeit und Undeutlichkeit im Bewusstsein seiner Vorstellungen (Klarheit und Deutlichkeit). — In § 7 wird bei Erörterung des Gegensatzes zwischen Sinnlichkeit und Verstand das Bewusstsein in ein diskursives und intuitives Bewusstsein eingeteilt; jenes ist logisch, einfach, die reine Apperzeption seiner Gemütshandlung.

S. 28: Helligkeit im Bewusstsein. — 29: ins Bewusstsein bringen. — 34: Bewusstsein und Erinnerung des empfangenen Guten. — 47: Eindringen der Sinneseinflüsse ins Bewusstsein. — 50 (§ 22: Vom inneren Sinn): Der innere Sinn ist nicht die reine Apperzeption. — 54: Bewusstsein der Empfindungen. — 56: Bewusstsein, den Genuss in der Gewalt zu haben. — 79: zum Bewusstsein bringen. — 92: Bewusstsein der Schuld. — 139: Bewusstsein dieses Wechsels. — 139: Bewusstsein des Verlassens des gegenwärtigen Zustandes. — 159: Erdichten, mit dem Bewusstsein, das Unwahre als wahr vorstellig zu machen. — 168: Mit Bewusstsein verbundenes Gefühl. — 175: Bewusstsein seines Unvermögens. — 190: Bewusstsein dieses Vermögens. — 217: Bewusstsein, dass er einen Charakter hat. — 223: Bewusstsein seiner Kraft. — 226: Bewusstein der Überlegenheit. — 253: mit Bewusstsein verbunden mechanische Anlage. — 256: Bewusstsein der Freiheit (zweimal). — 262: Bewusstsein des Gemeinsinns.

1800. Zwei kleine Vorreden (Bd. VIII, S. 203). Keine Belege.

1800. Logik (Bd. IV¹). (Herausgegeben u. bearbeitet v. Jäsche.)

Vom Bewusstsein ist ausführlich die Rede im Abschnitt V der Einleitung (Erkenntnis überhaupt, intuitive und diskursive Erkenntnis). — S. 71: Grade der Erkenntnis überhaupt in Ansehung ihres objektiven Gehaltes: 1. sich etwas vorstellen, 2. sich etwas mit Bewusstsein vorstellen oder wahrnehmen (percipere), 3. etwas kennen (noscere) oder sich etwas in der Vergleichung mit anderen Dingen vorstellen sowohl der Einerleiheit als der Verschiedenheit nach, 4. mit Bewusstsein etwas kennen, d. h. erkennen (cognoscere); 5. etwas verstehen (intellegere), 6. etwas durch die Vernunft erkennen oder einsehen (perspicere), 7. begreifen (comprehendere). — 72: Gewissheit = mit dem Bewusstsein der Notwendigkeit verbunden. — 73:

Ungewissheit = mit dem Bewusstsein der Zufälligkeit oder Möglichkeit des Gegenteils. — 73: Was ich bloss meine, halte ich im Urteilen mit Bewusstsein nur für problematisch. — 74: Glauben ist eine Art des mit Bewusstsein unvollständigen Fürwahrhaltens. — 78: rationale Gewissheit (im Gegensatz zur empirischen) ist mit dem Bewusstsein der Notwendigkeit verbunden. — 82: ein mit Bewusstsein bloss problematisches Urteilen. — 98: Erkenntnisse = alle mit Bewusstsein auf ein Objekt bezogenen Vorstellungen sind entweder Anschauungen oder Begriffe. — 102: Komparation, d. i. die Vergleichung der Vorstellungen untereinander im Verhältnisse zur Einheit des Bewusstseins; Reflexion, d. i. die Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in einem Bewusstsein begriffen sein können. — 109: Ein Urteil ist die Vorstellung der Einheit des Bewusstseins verschiedener Vorstellungen. — 110: In den gegebenen, zur Einheit des Bewusstseins im Urteile verbundenen Erkenntnissen besteht die Materie; in der Bestimmung der Art und Weise, wie die verschiedenen Vorstellungen als solche zum Bewusstsein gehören, die Form des Urteils. — 114: Die Vorstellungen im Urteile sind eine der anderen zur Einheit des Bewusstseins untergeordnet, als Prädikat dem Subjekte, als Folge dem Grunde, als Glied der Einteilung dem eingeteilten Begriffe. — 115: Verknüpfung der Urteile zur Einheit des Bewusstseins. — 119: mit dem Bewusstsein der blossen Möglichkeit; mit dem Bewusstsein der Wirklichkeit. — 119: Verhältnis verschiedener Vorstellungen zur Einheit des Bewusstseins. — 133: Alle Regeln (Urteile) enthalten objektive Einheit des Bewusstseins des Mannigfaltigen der Erkenntnis, mithin eine Bedingung, unter der eine Erkenntnis mit der anderen zu einem Bewusstsein gehört. — 134: die Konklusion ist immer mit dem Bewusstsein der Notwendigkeit begleitet. — 152: das deutliche Bewusstsein des Inhalts der Begriffe wird befördert durch Exposition und Definition derselben; das deutliche Bewusstsein des Umfanges dagegen durch die logische Einteilung derselben.

1802. Physische Geographie (Herausgegeben u. bearbeitet v. Rink). (Supplementband der Dürrschen Ausgabe, 1. Abt.) Keine Belege.

1803. Über Pädagogik (Bd. VIII, S. 209). (Herausgegeben von Rink.)

S. 250: Es ist sehr nützlich, die Regeln auch zu abstrahieren, damit der Verstand nicht bloss mechanisch, sondern mit dem Bewusstsein einer Regel verfahre.

1804. Über die von der Kgl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat? (Bd. V, Abt. 4, S. 93). (Herausgegeben von Rink.)

S. 104: Analytische Urteile sind Urteile a priori und mit dem Bewusstsein der Notwendigkeit verbunden. — 105: etwas sich a priori vorstellen, heisst, sich unabhängig von dem empirischen Bewusstsein eine Vorstellung machen. — 107: In Ansehung des inneren Sinnes scheint vielen das doppelte Ich im Bewusstsein meiner selbst (das der inneren sinnlichen Anschauung und das des denkenden Subjekts) zwei Subjekte in einer Person vorauszusetzen. — 107: a priori mit dem Bewusstsein der Not-

wendigkeit. — 109: Ich bin mir meiner selbst bewusst, ist ein Gedanke, der schon ein zwiefaches Ich enthält, das Ich als Subjekt und das Ich als Objekt. Es wird dadurch aber nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeint, sondern nur Ich, der ich denke und anschaue, ist die Person, das Ich aber des Objekts, was von mir angeschaut wird, ist gleich andern Gegenständen ausser mir die Sache. Von dem Ich in der ersteren Bedeutung (dem Subjekt der Apperzeption), dem logischen Ich, als Vorstellung a priori, ist schlechterdings nichts weiter zu erkennen möglich. — 110: das Ich aber in der zweiten Bedeutung (als Subjekt der Perzeption), das psychologische Ich, als empirisches Bewusstsein, ist mannigfacher Erkenntnis fähig, worunter die Form der inneren Anschauung, die Zeit, diejenige ist, welche a priori allen Wahrnehmungen und deren Verbindung zum Grunde liegt, deren Auffassung (apprehensio) der Art, wie das Subjekt dadurch affiziert wird, d. i. der Zeitbedingung gemäss ist, indem das sinnliche Ich vom intellektuellen zur Aufnahme derselben ins Bewusstsein bestimmt wird. — 110: das logische Ich zeigt zwar das Subjekt an, wie es an sich ist, im reinen Bewusstsein, nicht als Rezeptivität, sondern reine Spontaneität, ist weiter aber auch keiner Erkenntnis seiner Natur fähig. — 111: Es werden also so viele Begriffe a priori im Verstande liegen, als es Arten der Zusammensetzung (Synthesis) mit Bewusstsein, d. i. als es Arten der synthetischen Einheit der Apperzeption des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen gibt. — 111: die reinen Verstandesbegriffe von den in der Anschauung gegebenen Gegenständen überhaupt sind ebendieselben logischen Funktionen, sofern sie die synthetische Einheit der Apperzeption des in einer Anschauung überhaupt gegebenen Mannigfaltigen a priori vorstellen. — 113: Die Beschaffenheit der Urteile a priori kündigt sich von selbst durch das Bewusstsein ihrer Notwendigkeit an. — 114: Soll der Begriff einer Kategorie Erkenntnis a priori werden, so muss ihm eine reine Anschauung untergelegt werden, die der synthetischen Einheit der Apperzeption des Mannigfaltigen der Anschauung (welche durch die Kategorie gedacht wird) gemäss ist, d. i. die Vorstellungskraft muss dem reinen Verstandesbegriff ein Schema a priori unterlegen, ohne das er gar keinen Gegenstand haben, mithin zu keinem Erkenntnis dienen könnte. — 115: Die Prinzipien a priori, nach denen allein Erfahrung möglich ist, sind die Formen der Gegenstände, Raum und Zeit, und die Kategorien, welche die synthetische Einheit des Bewusstseins a priori enthalten, sofern unter sie empirische Vorstellungen subsumiert werden können. — 116: Raum und Zeit sind, subjektiv betrachtet, Formen der Sinnlichkeit, aber um von ihnen als Objekten der reinen Anschauung sich einen Begriff zu machen (ohne welchen wir gar nichts von ihnen sagen könnten), dazu wird a priori der Begriff eines Zusammengesetzten, mithin der Zusammensetzung (Synthesis) des Mannigfaltigen erfordert, mithin synthetische Einheit der Apperzeption in Verbindung dieses Mannigfaltigen, welche Einheit des Bewusstseins nach Verschiedenheit der anschaulichen Vorstellungen der Gegenstände in Raum und Zeit verschiedene Funktionen sie zu verbinden erfordert, welche Kategorien heissen und Verstandesbegriffe a priori sind, die zwar für sich allein noch kein Erkenntnis von einem Gegenstande überhaupt,[1]) aber doch

[1]) Das Komma gehört hinter, nicht vor überhaupt.

von dem, der in der empirischen Anschauung gegeben ist, begründen, welches alsdann Erfahrung sein würde. Das Empirische aber, d. i. dasjenige, wodurch ein Gegenstand seinem Dasein nach als gegeben vorgestellt wird, heisst Empfindung, welche die Materie der Erfahrung ausmacht und, mit Bewusstsein verbunden, Wahrnehmung heisst, zu der noch die Form, d. i. die synthetische Einheit der Apperzeption derselben im Verstande, mithin die a priori gedacht wird, hinzukommen muss, um Erfahrung als empirisches Erkenntnis hervorzubringen. — 119: Grad des Bewusstseins; mit gehörigem Bewusstsein der Teilvorstellungen; das klarste Bewusstsein aller Teilvorstellungen; im durchgängigen Bewusstsein aller im Begriff eines Körpers enthaltenen Vorstellungen. — 127: Mangel des Bewusstseins.

Die Zusammenstellung der Belege aus der Periode von 1787—1804 ergibt, dass dem Philosophen der Ausdruck Bewusstsein immer geläufiger wurde. Er verwendet ihn als allgemein bekannt vorausgesetzten psychologischen Terminus, mit dessen Hilfe er fast alle übrigen philosophischen Begriffe erklärt und definiert.[1]) Daher tritt der Ausdruck Bewusstsein meist in Verbindung mit einem substantivischen Attribut im Genitiv auf oder mit einer durch die Satzpartikel „dass" angeschlossenen Erläuterung. Daneben aber finden sich auch Stellen, wo das Bewusstsein als erkenntnistheoretisches Problem fixiert und zergliedert wird. Diese lehnen sich nach Inhalt und Form an die loci classici der K. d. r. V. und der Prolegomenen an.

§ 7. Der Gebrauch der Termini in Kants nachgelassenen Schriften und im Briefwechsel.

Schon die vier letztgenannten Schriften (S. 35—38) waren nicht von Kant selbst veröffentlicht worden. Die Nachwelt hat die Herausgabe Kantischer Manuskripte fortgesetzt, durch Veröffentlichung von Kollegheften seiner Schüler ergänzt und so der Forschung ergiebige, wenn auch vielfach trübe Quellen erschlossen. Der Nachlass Kants besteht hauptsächlich in folgenden Publikationen:

1. 1817 (u. 2. Aufl. 1830): Pölitz, Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre.

---

[1]) Sogar das „Gewissen", das ja vor Kant anstelle des Wortes Bewusstsein gebraucht wurde, wird als ein „Bewusstsein" inneren Richterspruches definiert.

2. 1821: Pölitz, Kants Vorlesungen über die Metaphysik. (No. 1 und 2 waren mir z. Z. nicht zugänglich.)

3. 1881: B. Erdmann, Nachträge zu Kants K. d. r. V.

4. 1882—1884: Reicke, Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren: Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik (unvollständig). (Altpreuss. Monatsschrift 1883—1885).

4. 1882 und 1884: B. Erdmann, Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie.

6. 1889, 1895, 1898: Reicke, Lose Blätter aus Kants Nachlass.

7. 1900 und 1902: Reicke, Kants Briefwechsel. (Bd. 10 bis 12 der Werke Kants in der Ausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften.)

In den von B. Erdmann herausgegebenen „Nachträgen zu Kants K. d. r. V." liegen Randbemerkungen vor, die Kant in sein Handexemplar der 1. Aufl. der K. d. r. V. geschrieben hat. Der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt" kommt in den 184 Anmerkungen nicht vor. Anmerkung VI: „ich existiere, ist ein analytisch Urteil", deutet nach Erdmann auf die Umbildung der Lehre vom Ich in der 2. Aufl. hin. — XXVIII: „Sinnlichkeit ist subjektive Bedingung des Bewusstseins". — XLII: „Logische Funktionen sind nur Formen für das Verhältnis der Begriffe im Denken. Kategorien sind Begriffe, durch welche gewisse Anschauungen in Ansehung der synthetischen Einheit ihres Bewusstseins als unter einer dieser Funktionen enthalten, bestimmt werden; e. g. was als Subjekt gedacht werden muss und nicht als Prädikat." — XLVI: „Bewusstsein und innerer Sinn sind verschieden. Ich denke ist Spontaneität und hängt von keinem Gegenstande ab. Die Vorstellung aber, mit welcher ich mich denke, muss mir in der Anschauung (durch Imagination) vorher gegeben sein. In Ansehung deren bin ich affiziert." („durch Imagination" = Affektion des inneren Sinnes durch die Synthesis des Verstandes). — LI: „Was sind denn das auch für Gesetze?" (sc. der Natur, a priori als notwendig erkannt). „Keine grössere und mehrere als wie sie nötig sind, Erscheinungen in einen allgemeinen Zusammenhang mit einem Bewusstsein zu bringen, nur um Gegenstände als solche zu erkennen, dazu uns a priori die Form ihrer Anschauung und zugleich die Bedingung ihrer Einheit in der Apperzeption gegeben ist." Diese Stelle ist wichtig. Sie umschreibt den Terminus „Bewusstsein überhaupt" durch die Wendung von „einem allgemeinen Zusammenhang mit einem Bewusstsein", und gibt als dessen Zweck und Aufgabe an, „Gegenstände als solche zu erkennen", — meist werden diese „Gegenstände überhaupt" genannt. Als Bedingung ihrer Einheit wird die Apperzeption bezeichnet. — LIV: „Die Unbegreiflichkeit der Kategorien kommt daher, weil die synthetische Einheit der Apperzeption nicht eingesehen werden kann." — LVII: „Die Synthesis des Verstandes,

wenn sie den inneren Sinn gemäss der Einheit der Apperzeption bestimmt, heisst so" (nämlich Schematismus). — LXVII: „Da wir alle Wahrnehmungen nur durch Apprehension in der Zeit anstellen können, diese aber eine Synthesis des Gleichartigen ist, der in der Einheit des Bewusstseins der Begriff der Grösse korrespondiert, so können wir die Gegenstände äusserer und innerer Sinne nicht anders denn als Grössen in der Erfahrung erkennen. Beschränkung des Begriffs der Grösse." — LXXV: „Das Prinzip der Beharrlichkeit betrifft nicht die Dinge an sich selbst, mithin das Subjekt der Vorstellungen der Dinge an[1]) sich selbst, d. i. der Apperzeption, sondern nur Erscheinungen. Denn auf andere geht nicht der Begriff der Zeit, auch nicht das Subjekt der Zeit selbst." — CV: „das Ich ist Noumenon; Ich als Intelligenz." — CXII: „Bisher hatte man geglaubt, dass man durch Kategorien schon wirklich etwas erkennete; jetzt sehen wir ein, dass sie nur Gedankenformen sind, das Mannigfaltige der Anschauungen zur synthetischen Einheit der Apperzeption zu bringen." — CXXIX: „Findet sich zwar nicht in der Sinnenwelt, aber doch in unserem reinen Bewusstsein der Vernunft etwas, was schlechterdings den Gesetzen derselben zuwider ist, z. B. dem der Kausalität, so gehören wir zu den Noumenen, können aber sofern keine Kenntnis von uns haben, aber doch wenigstens die Möglichkeit davon einräumen. — CXLI: „Das Urteil nach Reflexionsbegriffen ist in Ansehung der Dinge an sich selbst analytisch, bloss das Bewusstsein zu bestimmen, in Erscheinungen synthetisch." — CXLIX: „Die durchgängige Bestimmung als Prinzip auf der Einheit des Bewusstseins gegründet: Existenz bestimmt in Raum und Zeit. Daher in noumenis die höchste Realität die Materie und die Form der Vollkommenheit enthält. Das Formale ist das Beste." — CLIV: Die Frage ist, ob, wenn ich ein transscendentales Objekt (Ich) durch lauter Kategorien erkenne, ohne sonst Eigenschaften von ihm zu haben, ich es dadurch wirklich erkenne oder nur negativen Begriff von ihm habe. Ferner, ob diese Kategorien könnten durch Wahrnehmung an diesem Objekt erkannt werden, oder ob sie a priori im Denken überhaupt liegen. Drittens, ob durch diese das Erkenntnis erweitert würde. — Die Antwort lautet: CLXXX: „Ich bin': ist dieses ein analytisches oder ein synthetisches Urteil? A, ein Objekt überhaupt, existiert, ist immer ein synthetisches Urteil und kann nicht a priori erlangt werden. ‚Ich bin' ist also kein Erkenntnis des Subjekts, sondern bloss das Bewusstsein der Vorstellung des Objekts überhaupt." — CLIX: „Ich, Objekt u. Subjekt der Gedanken ist identisch; existiert [Substanz, Realität], aber als Einheit an sich . . . des Subjekts in allem ihrem Bewusstsein, sind lauter identische Sätze." — Ich denke (CLX: „) ist ein Satz a priori, ist eine blosse Kategorie des Subjekts, intellektuale Vorstellung ohne irgendwo und irgendwann, also nicht empirisch. Ob darin die Kategorie der Realität liege; ob daraus objektive Schlüsse zu ziehen sind." — CLXIV: „Das uns unbekannte Objekt des Bewusstseins" („Die blosse Form des Bewusstseins").

Kants opus posthumum, der „Übergang von den metaphysischen-Anfangsgründen der Naturwissenschaft über-

[1]) „als" ist wohl durch „an" zu ersetzen (Subjekt an sich selbst).

haupt zur Physik" liegt zum Teil (679 Seiten) im 19. bis 21. Bande der Altpreussischen Monatsschrift vor und übertrifft als ganzes Werk den Umfang der K. d. r. V. Obwohl das Fragment überreich ist an den mannigfaltigsten Definitionen, die wegen ihrer endlosen Wiederholungen auf den Leser äusserst ermüdend wirken, ist der Terminus „Bewusstsein überhaupt" nicht zu finden. Die Termini Bewusstsein und transscendentale Apperzeption kommen dagegen sehr häufig vor. Indessen bewegen sich sämtliche Erklärungen in den Geleisen des kritischen Hauptwerkes, lassen aber die Neigung Kants, Erfahrung rationalistisch zu erfassen,[1]) durchschimmern. Der oft zitierte Satz „Forma dat esse rei" ist das Leitmotiv der Untersuchungen.

Die Wiedergabe aller der Stellen, die vom Bewusstsein und von der Apperzeption handeln, würde im Rahmen der vorliegenden Abhandlung zu weitläufig sein. Besonders charakteristisch sind folgende Äusserungen:

Altpreussische Monatsschrift 1882, S. 74. 78. 79. 273. 274. 275. 277. 282. 287. 289. 296. 298. 299. 302. 430. 431. 432. 435. 436. 437. 444. 447. 449. 451. 452. 453. 456. 458. 459. 466. 469. 470. 472. 474. 477. 478. 571. 573. 577. 582. 617. 619. 620. 621. 625. 627. 628. 629.

Altpreussische Monatsschrift 1883, S. 81. 83. 90. 91. 94. 107. 520. 528. 544. 547. 556. 564.

Altpreussische Monatsschrift 1884, S. 102. 109. 111. 115. 124. 126. 127. 310. 312—315. 321. 322. 327. 328. 329. 340. 342. 344. 355. 356. 358—387. 390. 396. 397ff. 414. 415. 418. 419. 538. 540ff. 547. 548. 549. 550. 551. 552ff. 555. 556. 557ff. 573. 574. 578ff. 580: „Der erste Akt des Subjekts ist, mein Erkenntnisvermögen der Qualität und Quantität nach zu erkundigen und auszumessen, d. i. erstlich des Bewusstseins meiner selbst (logisch) und die Anschauung meiner selbst, metaphysisch durch synthetische Sätze a priori sich selbst zu setzen. 1. Die logische Einheit des Inbegriffs (complexus) der Vorstellungen nach der Regel der Identität, 2. der metaphysische der Synthesis des Mannigfaltigen, des Verschiedenen, nach Kategorien, der durchgängigen Bestimmung des Objekts nach der Quantität, Qualität, Relation und Modalität; als das Formale der Erscheinung, wonach das Subjekt sich selbst setzt. Das Bewusstsein meiner selbst ist ein logischer Akt der Identität, nämlich der der Apperzeption, durch den das Subjekt sich selbst zum Objekt macht, und bloss ein Begriff, sich irgend einen Gegenstand korrespondierend zu setzen.[2]) Die Intussuspektion und Extraposition. Von welcher von beiden

---

[1]) Verbindung zwischen empirischer und rationaler Naturkunde sollte der Übergang analog dem Schematismus herstellen, vgl. Altpreuss. Monatsschrift 1883, S. 442. 443.

[2]) Bei Kant nicht unterstrichen.

geht man aus? Die erste ist Raum, die zweite die Zeit, so doch, dass die innere Komposition des Mannigfaltigen der Anschauung vorhergeht oder vielmehr die eine mit der anderen in wechselseitigem Verhältnis steht. Was ihre Komposition wechselseitig in Einer Anschauung bestimmt, ist der Verstand, insofern er den Sinn überhaupt affiziert und das Sinnenobjekt als Erscheinung darstellt. Das darstellende innere Prinzip = x, wodurch das Ding sich selbst macht." — 583: „Die Selbstbestimmung nach der Ordnung der Kategorien ist nicht das logische Bewusstsein seiner selbst, denn das ist logisch: nur dadurch, dass das Subjekt sich selbst Objekt wird, schreitet die Apperzeption zur Apprehension und schreitet von der Metaphysik zur Transscendentalphilosophie fort, vom Analytischen zum Synthetischen a priori durch den Verstand." 585. 586. 587. 588. Die Seiten bis zum Schluss (620) sind fast ausnahmelos der Erörterung der Doppelseitigkeit des Bewusstseins gewidmet und werden im Abschnitt B zur Erläuterung mit herangezogen werden.[1])

Die „Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie (1. Band: zur Anthropologie; 2. Band: zur K. d. r. V.)", 2487 an der Zahl, bieten auf Schritt und Tritt Beziehungen zur Lehre von der transscendentalen Apperzeption, die gleichwohl unter der Benennung „Bewusstsein überhaupt" sehr selten erwähnt wird. Nur an zwei Stellen kommt dieser Terminus vor: in den Reflexionen des 2. Bandes Nr. 324 („die Form der Apperzeption ist die formale Einheit im Bewusstsein überhaupt, die logisch ist") und Nr. 973 („das Mannigfaltige, sofern es als notwendig zu einem Bewusstsein [oder auch zur Einheit des Bewusstsein überhaupt] gehörig vorgestellt wird, wird durch den Begriff von einem Objekt gedacht. Das Objekt ist immer ein Etwas überhaupt" u. s. w.). Vom Bewusstsein handeln unter anderen folgende Reflexionen: 1. Band Nr. 19. 29. 30. 49. 64. 76. 158. 199. 207. — Im 2. Bande finden sich die wichtigsten Aufzeichnungen zur Lehre vom Bewusstsein in den Reflexionen 967—1000. In diesen Reflexionen liegt der Kern der ganzen Lehre. Von Bedeutung ist die Unterscheidung der logischen und synthetischen oder transscendentalen Einheit des Bewusstseins in II. 980. In II. 989 wird das, was Kant unter dem „Bewusstsein überhaupt" versteht, treffend durch „allgemeingültiges Bewusstsein" übersetzt. Schon vorher, II. 981, ist zu lesen: „Kategorie ist die Vorstellung des Verhältnisses des Mannigfaltigen der Anschauung zu einem allgemeinen Bewusstsein (zur Allgemeinheit des Bewusstseins, welches eigentlich objektiv ist)." —

Auf den 775 Seiten der drei Hefte „Lose Blätter aus Kants Nachlass" kommt der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt" kein einziges Mal vor; dagegen ist zur Erörterung der Sache mancherlei darin zu finden.[2]) — I. S. 16: „Das Prinzipium von der Exposition der Erscheinungen

[1]) Kant äussert sich über das Werk in einem Briefe an Garve vom 21. September 1798, sowie an Kiesewetter vom 19. Oktober 1798.

[2]) Bemerkenswert ist das Vorkommen des Ausdrucks „empirisches Bewusstsein überhaupt", Heft I. S. 265: „Denn wenn die Erfahrung auch dergleichen (sc. Division in organische und anorganische Körper) darböte, so können sie doch zum Prinzip der Einteilung für die Physik überhaupt

ist der Grund der Exposition überhaupt von dem, was gegeben worden. Die Exposition desjenigen, was gedacht wird, beruht bloss auf dem Bewusstsein, desjenigen aber, was gegeben ist, wenn man die Materie als unbestimmt ansieht, auf dem Grunde aller Relation und der Verkettung der Vorstellungen (Empfindungen). Die Verkettung gründet sich (sowie die Erscheinung nicht auf blosse Empfindung, sondern in inneren Prinzipien der Form) nicht auf die blosse Erscheinung, sondern ist eine Vorstellung von der inneren Handlung des Gemüts, Vorstellungen zu verknüpfen, nicht bloss bei einander in der Anschauung zu stellen, sondern ein Ganzes der Materie nachzumachen. Hier ist also Einheit nicht vermöge desjenigen, worin, sondern wodurch das Mannigfaltige in eins gebracht wird, mithin Allgemeingültigkeit." — I. S. 20: „Die Apperzeption ist das Bewusstsein des Denkens, d. i. der Vorstellungen so wie sie im Gemüte gesetzt werden. Hierbei sind 3 Exponenten: 1. Verhältnis zum Subjekt, 2. Verhältnis der Folge unter einander, 3. der Zusammennehmung. Die Bestimmung von a in diesen momentis der Apperzeption ist die Subsumtion unter einen von diesen actibus des Denkens; man erkennt ihn als an sich selbst bestimmbar und also objektiv, nämlich den Begriff a, wenn man ihn unter eine dieser allgemeinen Handlungen des Denkens bringt, vermittelst deren er unter eine Regel kommt. Dergleichen Satz ist ein Prinzipium der Regel, also der Erkenntnis der Erscheinung durch den Verstand, dadurch sie als etwas Objektives betrachtet wird, was an sich selbst gedacht wird, unabhängig von der Einzelheit, darin es gegeben war." — I. S. 21: „Denn meinen Vorstellungen Gegenstände zu setzen, dazu gehört immer, dass die Vorstellung nach einem allgemeinen Gesetze determiniert sei; denn in dem allgemeingiltigen Punkte besteht eben der Gegenstand." (Keine Objektivität ohne Beziehung der Vorstellungen auf etwas, „was meinem Ich parallel ist, dadurch ich sie von mir auf ein anderes Subjekt referiere".) — I. S. 23: „Notwendigkeit der Verhältnisse fliesst aus der Allgemeinheit." — I. S. 25: Das allgemeine Verhältnis der Sinnlichkeit zum Verstande. — I. S. 27: Das „Vermögen, das Mannigfaltige der Erscheinungen in ein zusammenhängendes Bewusstsein zu bringen". I. S. 32; „Das Ich macht das Substratum zu einer Regel überhaupt aus, und die Apprehension bezieht jede Erscheinung darauf. Zur Entstehung einer Regel werden 3 Stücke erfordert" u. s. w. — I. S. 34: „Wenn wir intellektuell anschaueten, so bedürfte es keiner Titel der Apprehension, um ein Objekt sich vorzustellen." — I. 35: „Alle Erscheinungen beziehen sich auf den Begriff eines Objekts, der für sie insgesamt gültig ist." — I. 98: „Alles Verhältnis der Vorstellungen durch Begriffe hat eine dreifache

---

[nicht] dienen, weil eine solche ganz grenzenlos aus lauter Fiktionen bestehen würde. Es gehört also ein solches Prinzip nicht zum Übergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, welche einen Erfahrungsgegenstand zum Objekt hat, es müsste denn die Möglichkeit der Erfahrung als subjektive Einheit des empirischen Bewusstseins überhaupt der Form nach betreffen." — Über diese auffallende Zusammensetzung: empirisches Bewusstsein überhaupt wird noch unten im § 11 eingehender gesprochen.

Dimension: 1. Das Verhältnis einer Vorstellung zum Bewusstsein, 2. einer anderen Vorstellung zum Bewusstsein, 3. beider Verknüpfung zusammen in einem Bewusstsein. — I. S. 99. 100. 104. 105, 112: „Wie ist ein objektiv giltiges Urteil möglich, welches doch durch keinen Begriff vom Objekt bestimmt wird? Denn eine für jedermann gültige Regel muss vom Objekt gelten, und also auch der Begriff vom Objekt das Urteil für jedermann, also auch für mich, gültig bestimmen" u. s. w. — I. 113: Die Einheit der Apperzeption im Verhältnis auf das Vermögen der Einbildungskraft ist der Verstand. Regeln. — I. S. 114—116. 120. 124 (doppeltes Ich), 129—133 („die Art, wie in einem Bewusstsein das Bewusstsein des Mannigfaltigen überhaupt als notwendig verbunden angesehen werden könne.") — 140. 143. 189. 190. 193. 195. 196. 201. 204. 205: „Bei dem Unterschiede des Idealismus und Dualismus ist zu unterscheiden 1. das transszendentale Bewusstsein meines Daseins überhaupt; 2. meines Daseins in der Zeit, folglich nur in Beziehung auf meine eigenen Vorstellungen, sofern ich durch dieselbe mich selbst bestimme; dieses ist das empirische Bewusstsein meiner selbst; 3. das Erkenntnis meiner selbst als in der Zeit bestimmten Wesens; dies ist das empirische Erkenntnis. Dass das letztere nur das meiner selbst als in einer Welt existierenden Wesens sein könne und zwar um des empirischen Bewusstseins und seiner Möglichkeit willen, so fern ich mich als Objekt erkennen soll, wird auf folgende Art bewiesen" u. s. w. — 211: „Das transszendentale Bewusstsein unserer selbst, welches die Spontaneität aller unserer Verstandeshandlungen begleitet, welches aber im blossen Ich besteht ohne die Bestimmung meines Daseins in der Zeit, ist allerdings unmittelbar, das empirische Bewusstsein meiner selbst aber, welches den inneren Sinn ausmacht (wie jenes die Form der Intellektualität meines Subjekts), findet keineswegs unmittelbar statt" u. s. w. — 213. 215. 230. 254. 261. 263: „Die logische Funktion ist die Handlung, ebendasselbe Bewusstsein mit viel Vorstellungen zu vereinigen, d. i. eine Regel überhaupt zu denken." Unmittelbar vorher: „Synthetische Einheit der Apperzeption a priori ist die Synthesis des Mannigfaltigen nach einer Regel a priori." — I. 265: „ . . . es müsste denn die Möglichkeit der Erfahrung als subjektive Einheit des empirischen Bewusstseins überhaupt[1]) der Form nach betreffen." (Vgl. hierüber unten § 11.)

Heft II. S. 5. 8. 26. 29. 31. 33. 36: „Ob das Prinzip der Idealität der Zeit so weit gehe, dass der innere vom Bewusstsein unterschiedene Sinn, folglich das empirische Ich, wegfallen könne? Das rationale Ich gibt kein Erkenntnis, sondern nur die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung überhaupt zur Möglichkeit eines Erkenntnisses." — II. 37: „Das logische Ich ist für sich selbst kein Objekt der Erkenntnis, aber wohl das physische Selbst, und zwar durch die Kategorien." — II. 51: „Der erste zum Erkenntnis gehörige Begriff ist der von einem Objekt überhaupt." — II. 52: „In aller synthetischen Einteilung a priori durch Begriffe muss es drei Glieder der Einteilung geben." — II. S. 91: Das auffassende Ich (der Apprehension), welches der Mensch mit den Tieren gemein hat, und das denkende „ich" (der Apperzeption), welches ihn von allen anderen

[1]) „überhaupt" gehört beidemal nicht zu „Bewusstsein"!

Tieren unterscheidet und sich selbst zum Gegenstande seiner Vorstellungen macht und sich der Verknüpfung seiner Vorstellungen bewusst ist. Das letztere lässt sich nicht weiter erklären. Es ist Spontaneität des Vorstellungsvermögens, woraus mit jenem verbunden Erkenntnisvermögen entspringt.“ — II. S. 94: „Über die Reflexion wieder reflektieren gibt einen Rückgang zu Elementen ins Unendliche.“ — II. 117. 118: „Wie ist es möglich, dass ein Subjekt sich seiner selbst als blosser Erscheinung und unmittelbar bewusst werde, und doch zugleich als Ding an sich selbst? Jenes durch empirische, dieses durch reine Apperzeption.“ (Vorher ist von der Einheit des Bewusstseins die Rede). — II. 119. 132. 147. 148. 155. 197. 230: „das, was gegeben ist, ist die Welt und nicht die Gedanken.“ — II. 231: „das Gemüt kann sich seiner selbst nur durch die Erscheinungen bewusst werden, die seinen dynamischen Funktionen korrespondieren, und der Erscheinungen nur durch seine dynamischen Funktionen.“ — 232. 233. 251. 254. 255. 256: 1. „das Ich, was zusammensetzt und trennt — 2. Ich als das zusammengesetzte der inneren Anschauung.“ — II. 265. 266. 275. 276—279. (Definition von Regel, Verstand und Gesetz). — II. 284. 285. 294. 295. 327. 345. 354. — Heft III. S. 10—13. 19—24. 34. 35. III. 45: „Die Erkenntnisse a priori enthalten ein Geheimnis.“ -- III. S. 46. 73. 74 (Sitz der Seele).

Manche Belege enthält der Briefwechsel Kants. Es kommen namentlich die Briefe an Markus Herz, Reinhold, Beck, Tieftrunk und Kiesewetter in Betracht. Die drei Bände des Kantischen Briefwechsels in der Ausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften weisen aber unter den schätzenswerten Beiträgen zur Lehre von der transscendentalen Apperzeption den Terminus „Bewusstsein überhaupt“ nur zweimal auf, in einem Briefe Kants an Beck, vom 16./17. Okt. 1792 datiert (Band II, S. 361). Dort heisst es: „Meinem Urteile nach kommt alles darauf an, dass, da im empirischen Begriffe des Zusammengesetzten die Zusammensetzung nicht vermittelst der blossen Anschauung und deren Apprehension, sondern nur durch die selbsttätige Verbindung des Mannigfaltigen in der Anschauung gegeben(en), und zwar in ein Bewusstsein überhaupt (das nicht wiederum empirisch ist) vorgestellt werden kann.[1])

Das zweite Mal findet sich der Ausdruck nicht bei Kant selbst, sondern in einem Briefe Tieftrunks an Kant vom 5. November 1797. (Band III, S. 216): „Das Denken (als transscendentale Funktion) ist die Handlung, gegebene Vorstellungen unter ein Bewusstsein überhaupt zu bringen.

Ausserdem sind folgende Briefe und Briefstellen mehr oder minder geeignet, auf Einzelheiten Licht zu werfen, die mit Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt“ im Zusammenhange stehen:

An Lambert, 2. Sept. 1770: „Die allgemeinsten Gesetze der Sinnlichkeit spielen fälschlich in der Metaphysik, wo es doch bloss auf Begriffe und Grundsätze der reinen Vernunft ankommt, eine grosse Rolle.“ — An M. Herz, 21. Febr. 1772: „Ich frug mich nämlich selbst, auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“ — An Bernoulli,

[1]) Die Fortsetzung der Stelle siehe unten auf S. 51 und 52.

16. Nov. 1781: Lamberts Antrag an Kant zur Reform der Metaphysik. „Damals sah ich wohl, dass es dieser vermeintlichen Wissenschaft an einem sicheren Probierstein der Wahrheit und des Scheins fehle." — An Garve, 7. Aug. 1783: „Die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien, d. i. die Möglichkeit, gänzlich a priori Begriffe von Dingen überhaupt zu haben, wird man höchstnotwendig zu sein urteilen, weil ohne sie reine Erkenntnis a priori gar keine Sicherheit hat." Diese Deduktion allgemein fasslich darzustellen, offenbart die Schwierigkeit, „die grösste, die die Spekulation in diesem Felde nur immer antreffen kann. Aus anderen Quellen aber als die ich gezeigt habe", ist sie nicht abzuleiten. „Es ist gar nicht Metaphysik, was ich in der Kritik bearbeite, sondern eine ganz neue, bisher unversuchte Wissenschaft, nämlich die Kritik einer a priori urteilenden Vernunft." Diese Wissenschaft will „aus dem blossen Begriffe eines Erkenntnisvermögens (wenn er genau bestimmt ist) auch alle Gegenstände . . . a priori entwickeln." Die Logik würde ihr am ähnlichsten sein, steht aber unter ihr, weil sie zwar „auf jeden Gebrauch des Verstandes überhaupt" geht, aber nicht angeben kann, „auf welche Objekte und wie weit das Verstandeserkenntnis gehen werde". „Ich getraue mir es zu, förmlich zu beweisen, dass kein einziger metaphysischer Satz aus dem Ganzen gerissen könne dargetan werden, sondern immer nur aus dem Verhältnisse, das er zu den Quellen aller unserer reinen Vernunfterkenntnis überhaupt hat, mithin aus dem Begriffe des möglichen Ganzen solcher Erkenntnisse müsse abgeleitet werden." — An Mendelssohn, 16. Aug. 1783: Zu untersuchen: 1. die Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile sowie die Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori und deren Deduktion; 2. „ob es wahr sei, dass wir a priori über nichts als über die formale Bedingung einer möglichen Erfahrung überhaupt synthetisch urteilen können." — An Schütz, Ende Nov. 1785. (I, S. 405): „Denn da der Verf. (Mendelssohn) in der Darstellung der subjektiven Bedingungen des Gebrauchs unserer Vernunft endlich dahin gelangt, dass nichts denkbar sei, ohne sofern es von irgend einem Wesen wirklich gedacht wird, und überhaupt ohne Begriff kein Gegenstand wirklich vorhanden sei und daraus folgert, dass ein unendlicher und zugleich tätiger Verstand wirklich sein müsse . . ., so gibt diese Verfolgung der Kette unserer Begriffe Veranlassung zur vollständigen Kritik unseres reinen Vernunftvermögens und zur Unterscheidung der bloss subjektiven Bedingungen ihres Gebrauchs von denen, dadurch etwas vom Objekte Gültiges angezeigt wird." — Von Erhardt, 12. Mai 1786: Die Postulate in den notwendigen Bedingungen unseres Denkens. Der Erweis für die objektive Gültigkeit. Die Brücke vom Gedenkbaren zum Objektivgültigen. — An Herz, 26. Mai 1789: „Dagegen ich den Begriff von einem Objekte überhaupt (der im klarsten Bewusstsein unserer Anschauung gar nicht angetroffen wird) dem Verstande als einem besonderen Vermögen zuschreibe, nämlich die synthetische Einheit der Apperzeption, durch welche allein das Mannigfaltige der Anschauung (deren jedes ich mir besonders immerhin bewusst sein mag) in ein vereinigtes Bewusstsein, zur Vorstellung eines Objekts überhaupt (dessen Begriff durch jenes Mannigfaltige nun bestimmt wird) zu bringen." — Von Reinhold, 14. Juni 1789: Die Resul-

tate der K. d. r. V. finden in jener auf das blosse Bewusstsein gebauten Theorie ihre Bestätigung. — An Kosmann, Sept. 1789. — Von Jacobi, 16. Nov. 1789. — Von Kiesewetter, 15. Dez. 1789. — Von Jakob, 4. Mai 1790. — Von Maimon, 15. Mai 1790: „Auch scheinet die Natur der objektiven Wahrheit, die alle Menschen voraussetzen, die Idee einer Weltseele notwendig zu erfordern; woraus sich die Identität der Formen des Denkens bei allen denkenden Subjekten und die Übereinstimmung in den dieser Form gemäss gedachten Objekten erklären lässt." — Dieser Satz ist interessant als eine der ersten Spuren auf dem Irrwege, die transscendentale Apperception (das „Bewusstsein überhaupt") zu einem Wesen zu machen.

An Rehberg, vor dem 25. Sept. 1790: „Diese Einsicht der notwendigen Verknüpfung des inneren Sinnes mit dem äusseren selbst in der Zeitbestimmung unseres Daseins scheint mir zum Beweise der objektiven Realität der Vorstellungen äusserer Dinge (wider den psychol. Idealism.) Handreichung zu tun, die ich aber jetzt nicht weiter verfolgen kann." — Von Maimon, 20. Sept. 1791: Reinholds allgemeingültiges Prinzip, der Satz des Bewusstseins, sei nicht zuzugeben. „Die bestimmte Synthesis, worauf die Vorstellung bezogen wird, ist das vorgestellte Objekt; eine jede unbestimmte Synthesis, worauf die Vorstellung bezogen werden kann, ist der Begriff eines Objekts überhaupt." — Von Kosmann, 21. Okt. 1791. — Von Beck, 11. Nov. 1791. — An Beck, 20. Jan. 1792: Der Inbegriff muss „gemacht werden, und zwar durch eine innere Handlung, die für ein gegebenes Mannigfaltige überhaupt gilt und a priori vor der Art, wie dieses gegeben wird, vorhergeht, d. i. er kann nur durch die synthetische Einheit des Bewusstseins desselben in einem Begriffe (vom Objekte überhaupt) gedacht werden und dieser Begriff . . . ist die Kategorie." — Von Beck, 31. Mai 1792: „Ich meine, dass man sich nicht fehlerhaft ausdrücke, wenn man sagt, die Vorstellungen im Begriff sind zur subjektiven Einheit, dagegen im Urteil zur objektiven Einheit des Bewusstseins verbunden. Aber ich gäbe viel darum, wenn ich tiefer in die Sache greifen könnte und eben diese Handlung der objektiven Beziehung zum Bewusstsein besser darstellen könnte." — An Beloselsky, 1792. — An Beck, 3. Juli 1792. — An Beck, 17. Okt. 1792: Dieser schon oben besonders zitierte Brief enthält den Terminus „Bewusstsein überhaupt"; die Stelle ist unten (S. 51) ausführlich wiedergegeben.

Von Beck, 10. Nov. 1792: „Urteilen ist, Vorstellungen zur objektiven Einheit des Bewusstseins bringen, wodurch die Handlung einer als notwendig vorgestellten Verknüpfung ausgedrückt wird." — Von Maimon, 30. Nov. 1792. — Von Beck, 17. Juni 1794. „Diese Erzeugung der synthetischen Einheit des Bewusstseins habe ich mich gewöhnt, die ursprüngliche Beilegung zu nennen." — An Beck, 1. Juli 1794. — Von Erhard, 15. Nov. 1795: Die Namen für das letzte Prinzip „können doch nicht mehr sein als Synonymen der Einheit der Apperzeption und des Bewusstseins der Autonomie." — Von Beck, 20. und 24. Juni 1797. — Von Tieftrunk, 20. Juni 1797. — An Tieftrunk, 12. Juli 1797: Beck möchte „seinen Standpunkt wieder zurecht stellen." — Von Weiss, 25. Juli 1797. — Von Möller,

2. Aug. 1797: Grade des Bewusstseins. — Von Tieftrunk, 5. Nov. 1797: „Die Funktion des Selbstbewusstseins unter dem Titel der Qualität besteht im Setzen" u. s. w. — In diesem Briefe bedient sich Tieftrunk des Ausdrucks „Bewusstsein überhaupt": „Das Denken (als transszendentale Funktion) ist die Handlung, gegebene Vorstellungen unter ein Bewusstsein überhaupt zu bringen." (Vgl. oben S. 45.) In der Beantwortung dieses Briefes gebraucht Kant den Terminus nicht, vgl. Kants Briefe an Tieftrunk v. 11. Dez. 1797 und 6. Febr. 1798. — 5. April 1798. — An Garve, 21. Sept. 1798: Kant behauptet, von der Antinomie der reinen Vernunft ausgegangen[1]) zu sein, „diese war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte (Prol. III[1] 6. 98) und zur K. d. V. selbst hintrieb, um das Skandal[2]) des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben." — An Wilmans, 4. Mai 1799: „Die materielle Vielheit verstattet keine Einheit des Bewusstseins des Subjekts." — Von Mellin, 13. April 1800. — Von Kosegarten, 4. Juni 1789: „Das transscendentale Ich ist ein mir noch unergründeter Abgrund." —

Die Verwertung des Kantischen Nachlasses ist nur mit Einschränkung zulässig und hat sich der Exegese der Hauptwerke unterzuordnen. Einer testamentarischen Bestimmung Kants zufolge sollten alle seine literarischen Papiere („worunter ich auch die von mir häufig beschriebenen Handbücher meiner Vorlesungen verstehe, da sie niemand nützen können und wegen ihrer Unleserlichkeit nur missverstanden werden dürften") insgesamt vernichtet werden. An Herz schreibt Kant am 7. April 1786: „Auch bitte gar sehr, meine Briefe, die niemals in der Meinung geschrieben worden, dass das Publikum sie lesen sollte, . . . gänzlich wegzulassen", und am 26. Mai 1789: „Es versteht sich, wie ich denke, von selbst, dass der Brief dazu nicht geschrieben sei, um im Drucke zu erscheinen." Und doch ist der Nachlass in mancher Beziehung für das Verständnis der Lehre Kants bedeutsam. „Die Publikationen der ‚Losen Blätter', der ‚Reflexionen' und des ‚Opus posthumum' aus Kants Nachlass haben uns über die Arbeitsmethode Kants belehrt: wir finden überall einzelne kürzere oder längere Ausführungen, wobei Kant in immer neuen Ansätzen den spröden Gegenstand zu bewältigen sucht, und bei diesen neuen Ansätzen nimmt Kant auf seine eigenen früheren Darstellungen fast nie Rücksicht. Er setzt fast immer wieder neu ein, ohne jede Beziehung auf die schon vorliegenden älteren Aufzeichnungen. Dadurch erklären sich sowohl

[1]) Vgl. Brief Kants an Herz v. 11. Mai 1781.

[2]) In einer Fussnote der Vorrede zur 2. Aufl. der K. d. r. V. (Valentiner S. 42) ist die Hilflosigkeit dem materiellen, Cartesianischen (Prol. § 49), psychologischen Idealismus gegenüber ein solcher „Skandal".

die immer neuen Behandlungen desselben Themas, als die auffallenden Abweichungen derselben voneinander." (Vaihinger, Die transscendentale Deduktion der Kategorien, Halle 1902, S. 1 [S. 23 der Philos. Abhandl., Gedenkschr. für Rud. Haym]). Die schriftliche Hinterlassenschaft Kants mutet an wie ein fortwährendes Selbstgespräch, in welchem der Philosoph sich unermüdlich im Bereich der reinen Vernunft zur Klarheit durchzuringen sucht.

§ 8. Aufzählung und allgemeine Erläuterung derjenigen Stellen in Kants Schriften, an denen der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt" vorkommt.

Die voraufgegangene Durchsicht der Werke und nachgelassenen Schriften Kants ergibt folgende Stellen, an denen der Terminus „Bewusstsein überhaupt" sich findet:

1. Prolegomena, 1783, § 20, vergl. oben S. 17:

Das Urteilen, das bloss dem Verstande zukommt, „kann nun zwiefach sein: erstens, indem ich bloss die Wahrnehmungen vergleiche und in einem Bewusstsein meines Zustandes, oder zweitens, da ich sie in einem Bewusstsein überhaupt verbinde. Das erstere Urteil ist bloss ein Wahrnehmungsurteil und hat sofern nur subjektive Gültigkeit, es ist bloss Verknüpfung der Wahrnehmungen in meinem Gemütszustande, ohne Beziehung auf den Gegenstand. Daher ist es nicht, wie man gemeiniglich sich einbildet, zur Erfahrung genug, Wahrnehmungen zu vergleichen und in einem Bewusstsein vermittelst des Urteilens zu verknüpfen; dadurch entspringt keine Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Urteils, um deren willen es allein objektiv gültig und Erfahrung sein kann". —

2. a. a. O., Fortsetzung, vergl. oben S. 17:

„Es geht also noch ein ganz anderes Urteil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann. Die gegebene Anschauung muss unter einem Begriff subsumiert werden, der die Form des Urteilens überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmt, das empirische Bewusstsein der letzteren in einem Bewusstsein überhaupt verknüpft und dadurch den empirischen Urteilen Allgemeingültigkeit verschafft; dergleichen Begriff ist ein reiner Verstandesbegriff a priori, welcher nichts tut, als bloss einer Anschauung die Art überhaupt zu bestimmen, wie sie zu Urteilen dienen kann."

3. a. a. O., § 22, vergl. oben S. 17:

Denken ist: Vorstellungen in einem Bewusstsein vereinigen. Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewusstsein ist das Urteil. Denken ist also Beziehung der Vorstellungen auf Urteile überhaupt. „Daher sind Urteile entweder bloss subjektiv, wenn Vorstellungen auf ein Bewusstsein in einem Subjekt allein bezogen und in ihm vereinigt werden, oder sie sind objektiv, wenn sie in einem Bewusstsein überhaupt, d. i. darin notwendig vereinigt werden." —

Die Fussnote zu Prol. § 26 kommt aus den oben (S. 17) angegebenen Gründen nicht in Betracht, vergl. auch unten S. 67.

4. a. a. O., § 29, vergl. oben S. 18:

„Ich sehe also den Begriff der Ursache als einen zur blossen Form der Erfahrung notwendig gehörigen Begriff und dessen Möglichkeit als einer synthetischen Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewusstsein überhaupt sehr wohl ein; die Möglichkeit eines Dinges überhaupt aber, als einer Ursache, sehe ich gar nicht ein, und zwar darum, weil der Begriff der Ursache ganz und gar keine den Dingen, sondern nur der Erfahrung anhängende Bedingung andeutet, nämlich dass diese nur eine objektiv gültige Erkenntnis von Erscheinungen und ihrer Zeitfolge sein könne, sofern die vorhergehende mit der nachfolgenden nach der Regel hypothetischer Urteile verbunden werden kann." —

5. Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., vom Jahre 1787, § 20, vgl. oben S. 23:

„Das mannigfaltige in einer sinnlichen Anschauung Gegebene gehört notwendig unter die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption, weil durch diese die Einheit der Anschauung allein möglich ist, diejenige Handlung des Verstandes aber, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen ... unter eine Apperzeption überhaupt gebracht wird,[1]) ist die logische Funktion der Urteile. Also ist alles Mannigfaltige, sofern es in Einer (!)

[1]) Man kann hier zweifelhaft sein, ob das „überhaupt" adverbial zu „gebracht wird" zu ziehen ist, oder attributiv zu „Apperzeption". Derselbe Zweifel könnte sich auch gleich nachher geltend machen im folgenden Satze, wo dieselbe Frage sich wiederholt, ob das „überhaupt" adverbial zu „gebracht wird" zu ziehen ist, oder attributiv zu „Bewusstsein". Die erstere Auslegung könnte nahegelegt erscheinen beidemal durch den Umstand, dass es heisst, das Mannigfaltige müsse unter eine „Apperzeption", zu

empirischen Anschauung gegeben ist, in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen bestimmt, durch die es nämlich zu einem Bewusstsein überhaupt gebracht wird. Nun sind aber die Kategorien nichts anderes als eben diese Funktionen zu urteilen, sofern das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in Ansehung ihrer bestimmt ist (§ 14).[1]) Also steht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung notwendig unter Kategorien." —

6. Kritik der Urteilskraft 1790 (3. Orig.-Aufl. v. 1799, S. 481, v. Kirchmann-Vorländer II² S. 377), vergl. oben S. 31:

„Denn ich weiss, dass Anschauungen den Sinnen des Menschen gegeben und durch den Verstand unter einen Begriff und hiermit unter eine Regel gebracht werden; dass dieser Begriff nur das gemeinsame Merkmal (mit Weglassung des Besonderen) enthalte und also diskursiv sei; dass die Regeln, um gegebene Vorstellungen unter ein Bewusstsein überhaupt zu bringen, von ihm noch vor jenen Anschauungen gegeben werden u. s. w.; ich lege also diese Eigenschaft dem Menschen bei als eine solche, wodurch ich ihn erkenne . . . Die Kategorien können gar keine Bedeutung haben, wenn sie nicht auf Gegenstände möglicher Erfahrung angewandt werden." —

7. Brief Kants an Beck, 17. Oktober 1792, vergl. oben S. 45:

„Meinem Urteile nach kommt alles darauf an, dass, da im empirischen Begriffe des Zusammengesetzten die Zusammensetzung nicht vermittelst der blossen Anschauung und deren Apprehension, sondern nur durch die selbsttätige Verbindung des Mannigfaltigen in der Anschauung gegeben[en] und zwar in ein Bewusstsein überhaupt (das nicht wiederum empirisch ist) vorgestellt werden kann, diese Verbindung und die Funktion derselben unter Regeln a priori im Gemüte stehen müssen, welche das reine

einem „Bewusstsein" gebracht werden: man könnte sagen, dass bei dieser Betonung das „überhaupt" lieber adverbial als attributiv gefasst werden sollte. Indessen ist einmal letztere Fassung durch die angegebene Betonung nicht ausgeschlossen, und sodann findet sich jene Betonung bei Kant selbst nicht durch Sperrdruck angedeutet. Entscheidend dürfte doch die Analogie mit den Prolegomena sein, welche zwischen der 1. und 2. Auflage liegen. (Vgl. auch unten S. 55 u. 56.)

[1]) Im Original steht § 13, weil versehentlich der „Übergang zur transscendentalen Deduktion der Kategorien" nicht mit § 14 überschrieben worden ist. Vaihinger korrigiert in seinen mehrfach zitierten „Siebzig textkritischen Randglossen" (Nr. 29) § 10.

Denken eines Objekts überhaupt (den reinen Verstandesbegriff) ausmachen, unter welchem die Apprehension des Mannigfaltigen stehen muss, sofern es eine Anschauung ausmacht, und auch die Bedingung aller möglichen Erfahrungserkenntnis vom Zusammengesetzten (oder zu ihm Gehörigen) ausmacht (d. i. darin eine Synthesis ist), die durch jene Grundsätze ausgesagt wird. Nach dem gemeinen Begriffe kommt die Vorstellung des Zusammengesetzten als solchen mit unter den Vorstellungen des Mannigfaltigen, welches apprehendiert wird, als gegeben vor, und sie gehört sonach nicht, wie es doch sein muss, gänzlich zur Spontaneität u. s. w." —

8. Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, herausgeg. von B. Erdmann, II. Bd., Berlin 1885. Nr. 324. Vgl. oben S. 42.

„Die Form des inneren Sinnes ist die Zeit, die Form der Apperzeption ist die formale Einheit im Bewusstsein überhaupt, die logisch ist." —

9. a. a. O. Nr. 973. Vgl. oben S. 42.

„Das Mannigfaltige, sofern es als notwendig zu einem Bewusstsein (oder auch zur Einheit des Bewusstseins überhaupt) gehörig vorgestellt wird, wird durch den Begriff von einem Objekt gedacht: das Objekt ist immer ein Etwas überhaupt. Die Bestimmung desselben beruht bloss auf der Einheit des Mannigfaltigen seiner Anschauung, und zwar der allgemeingiltigen Einheit des Bewusstseins desselben." —

Die Interpretation der aufgezählten Stellen muss dem Abschn. B unserer Abhandlung, der Darlegung der Lehre Kants vom „Bewusstsein überhaupt", vorbehalten bleiben. Wohl aber gibt die Aneinanderreihung der neun Zitate unmittelbar Veranlassung zu einer vorläufigen Feststellung des Sinnes, den Kant mit jenem Terminus verbunden hat. Demgemäss lässt sich der Ausdruck auf verschiedene Weise nach seinen Prädikaten umschreiben:

Das „Bewusstsein überhaupt" ist:

1. die Vorstellung der unbedingten Bedingung aller Einheit;
2. die ideale Verbindungsstelle[1]) urteilsmässig verglichener, subjektivgiltiger Wahrnehmungen (Empfindungen in Be-

[1]) Natürlich in metaphorischem Sinne; das Bewusstsein ist kein Ort. Alle Umschreibungen des Bewusstseins sind Metaphern, auch das mathematische oder mechanische Bild von der „Funktion".

gleitung des konkreten „ich denke sie“) mit dem abstrakten „ich denke“ zum objektivgiltigen „ich erkenne“, d. i.

3. die Quelle allgemeingiltiger, notwendiger Erfahrung durch Beziehung der Wahrnehmungen auf einen Gegenstand;
4. das Ziel der Beziehung des zeitlichen „ich denke“ (sc. diesen in der Zeitlinie bestimmten besonderen Vorstellungsmoment) auf die logische Einheit des zeitlosen „ich denke überhaupt“, welche der Zeitfolge eine Regel vorschreibt;
5. nach seiner allgemeingiltigen Einheit das Korrelat des Begriffes von einem Objekte, d. h. von einem Etwas überhaupt;
6. der Herd der das reine Denken eines Objekts überhaupt (den reinen Verstandesbegriff) ausmachenden Regeln a priori für die Funktion selbsttätiger Zusammensetzung.

Diese eben entwickelten Einzelprädikate des „Bewusstseins überhaupt“ liegen alle auch in den zur Erläuterung hierher zu ziehenden Parallelausdrücken Kants, welche sich in dessen „Reflexionen zur kritischen Philosophie“ finden und die oben S. 42 angeführt worden sind: „allgemeines, allgemeingiltiges Bewusstsein“; Kant selbst fügt daselbst die wesentliche Erläuterung zu: „die Allgemeinheit des Bewusstseins ist eigentlich objektiv“. Es ist gut, dass uns diese Stellen in den „Reflexionen“, in denen ja der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“ selbst auch zweimal vorkommt, noch erhalten geblieben sind: sie enthalten eine, wenn auch kurze, so doch klare authentische Interpretation des „Bewusstseins überhaupt“ durch Kant selbst.

§ 9. Die Bedeutung der Verallgemeinerungspartikel „überhaupt“ in Kants Philosophie.

In dem Terminus „Bewusstsein überhaupt“ wie in seinen Korrelaten „Objekt überhaupt“, „Etwas überhaupt“ („Gegenstand überhaupt“, „Natur überhaupt“, Erfahrung überhaupt“) und in vielen verwandten Ausdrücken („Denken überhaupt“, „Erkenntnis überhaupt“, „Vernunft überhaupt“ u. a.) verdient die Partikel „überhaupt“ zum Schlusse unserer Sichtung des Materials eine besondere Betrachtung. Der häufige Gebrauch des Wörtchens „überhaupt“ ist auffallend, kann aber nicht wunder nehmen, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Kant die längste Zeit seines fruchtbaren Denkerlebens der kritischen Erforschung der reinen

Vernunft gewidmet hat, d. i. nach seiner eigenen Erklärung[1]) der „Kritik des Vernunftvermögens überhaupt", für deren „diskursive, logische Deutlichkeit durch Begriffe"[2]) er „hinreichend gesorgt" zu haben behauptet. Das Begriffliche kommt aber eben in der Verallgemeinerungspartikel „überhaupt" zum Ausdruck; sie ist das natürliche Kennzeichen jener in allgemeinen Begriffen sich bewegenden Philosophie, die doch trotz allem Protest gegen den früheren Rationalismus immerhin noch in der Logik und Mathematik ihr Vorbild sah.

Der Ausdruck „überhaupt" ist in der deutschen Sprache älter als der Ausdruck „Bewusstsein". Er ist in der deutschen Literatur zuerst im Jahre 1691 nachzuweisen[3]) und soll aus der Sprache der Herdenbesitzer, die ihre Tiere nach Häuptern („über Haupt") zählten, hergenommen sein;[4]) nach einer anderen Erklärung soll es ein seiner eigentlichen Bedeutung entkleideter Fechterausdruck sein („über houbet houwen", d. h. zu hoch in die Luft den Streich führen).[5]) Wie eine scharfe Klinge wird stellenweise auch in der Sprache Kants das „überhaupt" gehandhabt,[6]) wobei nicht selten auch pleonastische Lufthiebe ausgeführt werden.[7]) Das Wörtchen „überhaupt" verdrängte das ältere „überall", welches auf die Bezeichnung eines örtlichen Verhältnisses beschränkt wurde, sich aber auch bei Kant noch vereinzelt in der ursprünglichen Bedeutung findet, z. B. Prolegomena § 4: „Ist überall Metaphysik möglich?"[8])

In den 17 Schriften Kants bis zum Jahre 1763, in denen der Ausdruck „Bewusstsein" nur einmal vorkommt (vergl. oben S. 7), findet sich das Wort „überhaupt" an 39 Stellen, darunter bezeichnenderweise 9 mal in Überschriften. (1747, Gedanken von

---

[1]) Vorrede zur 1. Aufl. der Kr. d. r. V. I. S. 15.

[2]) a. a. O., S. 19, „Begriffe" ist im Original fettgedruckt.

[3]) F. L. K. Weigand, Deutsches Wörterbuch, Giessen 1876 bei J. Ricker, „überhaupt" zuerst 1691 bei Stieler, Sp. 938 und 112.

[4]) Moritz Heyne, Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1890.

[5]) Bei Weigand a. a. O.

[6]) Man vergl. den Hinweis auf das Begriffliche des „überhaupt", das Kants Gegner zuweilen übersahen, z. B. Eberhard (Bd. V. Abt. 4, S. 12: „Dinge überhaupt", „Denken überhaupt").

[7]) Das Pleonastische besteht besonders in der Verbindung des „überhaupt" mit dem Adjektivum „alles".

[8]) d. h.: Ist Metaphysik möglich nach allem, was dabei in Betracht zu ziehen ist? Vergl. Schulz' Bemerkung in seiner Ausgabe der Prol. bei Reclam S. 180, 181. Vergl. auch Vaihingers Kommentar zu Kants Kr. d. r. V. I, 1881, S. 379—381.

der wahren Schätzung u. s. w.: Titel, Überschriften [6 mal], VII² S. 11. 13. 17. 18. 20. 29. 39. 45. 59. 65. 196. — 1754, Ob die Erde veralte, VII² S. 241, 250. — 1755, Allg. Naturgesch. und Theor. d. Himmels, VII¹ S. 46. 56. 57. 73. 116. 126. — 1755, Nova dilucidatio, V³ S. 7. 16. 18. — 1756, Gesch. u. Naturbeschr. d. Erdbebens, VII² S. 352. — 1758, Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe, VII² S. 427. — 1762, Falsche Spitzfindigkeit u. s. w., V¹ S. 13. 15.)

Das „überhaupt“ ist in der Gedankenverbindung auf mannigfache Weise wirksam. Seine Grundbedeutung liegt in der summarischen Zusammenfassung. Es kann aber geschehen, dass nicht genau ersichtlich ist, was von dem in Rede Stehenden seinem Umfange oder Inhalte nach als Ganzes zusammengefasst werden soll. Man ist sich zuweilen nicht klar darüber, ob das „überhaupt“ von den Dingen, Eigenschaften und Tätigkeiten selbst gilt (zu übersetzen durch „alle“, „irgend welches Beliebige“), oder von deren Beziehungen auf die Zeit („immer“), zum Raume („allerorten“), zu den Menschen („für jedermann“), sowie von der Art und Weise in den verschiedenen Fällen ihrer Anwendung („in jeder Hinsicht“, „ohne Einschränkung“, „ohne Unterschied“, „bedingungslos“).[1] — Die nächstliegende Verrichtung des „überhaupt“ ist, eine Gruppe von Bestimmungen des Seins oder Werdens in der Weise als Gesamtheit zu nehmen, dass damit zugleich die Ausnahmelosigkeit hinsichtlich des Einzelnen und Besonderen ausgedrückt wird. In diesem Sinne ist „überhaupt“ eine Steigerung des Allgemeinen, das sich im weniger strengen Gebrauch mit der Mehrzahl von Fällen als Vertretern des Ganzen begnügt.[2])

Das ursprünglich zum Verbum gehörige Umstandswort „überhaupt“ hat — wahrscheinlich auf dem Wege über die elliptische Satzform der Überschrift — allmählich die Fähigkeit angenommen, auch attributiv in Gemeinschaft mit einem Substantivum verwendet zu werden. Da aber Substantive im Genitiv oder mit einer Präposition selber wieder zu Attributen werden können, so kann es unter Umständen in einem Satze zweifelhaft bleiben, ob das „überhaupt“ als Adverb dem verbalen Prädikat zuzuordnen ist, ob es

---

[1]) Vergl. das Hamletwort „nehmt alles nur in allem“, sowie die Wendung „in Bausch und Bogen“.

[2]) Den strengen Sinn des Wortes „Allgemeinheit“, „wie die Mathematiker das Wort nehmen, nämlich hinreichend für alle Fälle“, nimmt Kant, Prol. S. 54 (Schulz-Reclam), in Anspruch.

als Attribut zu einem substantivischen grammatischen Subjekt und Objekt gehört, oder ob es einem substantivischen Attribut des Subjekts oder Objekts beigefügt ist. Die Unsicherheit der Beziehung des „überhaupt" wird endlich noch dadurch vermehrt, dass das Wort als beliebtes pleonastisches Füllwort in bloss verstärkendem Sinne (= „ganz und gar") nicht selten in Anspruch genommen wird, um der Erörterung den Schein einer inneren Geschlossenheit zu verleihen, die überzeugen will, indem sie überredet.

Bei Kant findet sich das „überhaupt" in allen diesen Distinktionen. Manchmal wird die verallgemeinernde Funktion des „überhaupt" durch ein Adjektivum abgeschwächt und auf ein engeres Gebiet beschränkt. In einigen Fällen erläutert Kant den Sinn des „überhaupt" durch einen Zusatz in Parenthese. — Von einer wörtlichen Wiedergabe der Belege muss mit Rücksicht auf den Umfang, den sie einnehmen würden, abgesehen werden. Das Verzeichnis der Stellen aber möge hier seinen Platz finden.[1])

a) I. Der adverbiale Gebrauch von „überhaupt".

1: 11, 13, 29, 47; **3**: 241, 250; **4**: 56, 57; **6**: 16, 18; **17**: 280; **18**: 23, 28, 29, 39, 43, 46, 51, 54; **19**: 27, 29, 64, 68, 80, 86, 121, 122; **22**: 10, 15, 28, 32, 41, 43, 48, 56, 59; **23**: 67, 69, 83, 87; **25**: 58, 93, 105, 113; **27**: 139, 140, 157, 158, 159, 160, 167; **29**: 99, 103; **31**: 45, 58, 67, 68 (grammatisch bezieht sich das überhaupt auf „beschäftigt", inhaltlich aber gehört es zu „Erkenntnisart", nicht zu „Gegenständen"), 71, 85, 97, 98, 103, 108, 146, 155, 167, 170, 174 (im Original ist das erste, durch eine Korrektur von Vaihinger das zweite „überhaupt" gesperrt gedruckt), 182, 184, 198, 220, 239, 253, 262, 265, 277, 319, 353, 357, 359, 364, 369, 376, 400, 404, 461, 471, 484, 487, 507, 531, 577, 580, 604, 619, 624, 654, 696, 726 („und überhaupt unserm Bewusstsein"), 729, 734, 764, 766; **32**: 2, 50, 51, 53, 73, 79, 85, 86, 108, 111; **34**: 16; **36**: 33, 34; **39**: 99, 103; **40**: 10, 16, 31, 35, 44, 47, 48, 52, 57; **41**: 67; **43**: 126; **44**: 191, 254, 266; **46**: 156; **47**: 194; **48**: 41, 50, 59, 66 (hier heisst es: „und überhaupt in Ansehung der Gegenstände,

[1]) Des bequemeren Zitierens halber versehe ich die im chronologischen Verzeichnis der v. Kirchmannschen Ausgabe Bd. VIII, S. 548—553 aufgezählten 73 Schriften Kants der Reihe nach mit Nummern und führe sie mit Fettdruck unter diesen an. Die hinter dem Kolon stehende Zahl gibt die Seite der jeweilig genannten Schrift an.

die uns irgend gegeben worden“, auf der folgenden Seite: „in Ansehung der Gegenstände überhaupt“; trotz der verschiedenen Stellung hat das „überhaupt“ in beiden Fällen die gleiche logische Verallgemeinerungsfunktion), 74 („überhaupt“ gesperrt), 117, 133, 136, 139, 158, 164, 182; **49**: 28, 59, 95, 123, 128, 135, 142, 149, 154, 159 („in der Natur ‚überhaupt vermissen‘“, nicht: ‚Natur überhaupt‘!), 188, 192, 219, 237, 238, 242, 269, 279, 299, 306, 327, 334, 363, 374; **50**: 11, 20, 22, 30, 36, 52, 76, 140, 144; **53**: 4, 21, 27, 50, 53, 57, 72, 74 („überhaupt“ Sperrdruck), 79, 80, 86, 95, 96, 97, 112, 147, 154, 161, 166, 207, 213 („den der Menschheit überhaupt vorgeschriebenen Gesetzen“, nicht: ‚Menschheit überhaupt‘!) 220, 234; **54**: 98, 105, 109; **56**: 161 (nicht: ‚Menschen überhaupt‘, sondern ‚erwarten überhaupt‘), 166; **57**: 146, 158, 161, 163; **58**: 185, 197; **60**: 19; **61**: 27; **63**: 19, 25, 31, 32, 77, 79, 81, 120, 124, 128, 144, 153, 167, 193, 194, 199; **64**: 231, 262, 272, 278, 281, 283, 302 (nicht: ‚Gesetz überhaupt‘, sondern: ‚überhaupt in der Vernunft liege‘), 304, 307, 309 (nicht: ‚Welt überhaupt‘, sondern: ‚überhaupt besser stehen‘) 311 (nicht: ‚Menschen überhaupt‘, sondern ‚überhaupt zu ziehen‘), 315, 320, 342, 345; **65**: 210 (Sperrdruck), 214; **67**: 34 (nicht: ‚Religion überhaupt‘!), 35, 46, 61, 89, 94, 137, 141, 152; **68**: 20, 22, 26, 39, 62, 119, 157, 162, 186, 194, 213, 244; **69**: 207; **70**: 28, 30, 37, 41, 45, 49, 59, 72, 88, 156; **72**: 242, 243, 247, 253, 259; **73**: 108, 116, 120, 138, 140, 149, 159, 164, 170, 171; Fragm. aus dem Nachl. 312.

II. Der Gebrauch des „überhaupt“ als Attribut 1. oder 2. Grades.

1: 17, 18, 20, 65; **4**: 116; **16**: 15; **19**: 36, 71, 94; **23**: 76; **26**: 125; **29**: 87; **30**: 115, 117; **31**: 51, 138, 149, 152, 163, 240, 249, 295, 314, 351, 491, 553, 596, 762, 763; **32**: 13, 57; **39**: 87; **44**: 191, 217; **49**: 314, 334; **53**: 42, 83; **54**: 101; **63**: 13, 41, 45, 49, 121; **64**: 233, 313; **67**: 45.

III. Die grammatische Zugehörigkeit des „überhaupt“ ist zweifelhaft.

4: 73, 126; **13**: 427; **16**: 13; **18**: 54; **19**: 33, 51, 100; **22**: 8; **23**: 90; **27**: 166; **31**: 76, 86, 87, 95, 125, 163, 184, 186, 210, 270, 364, 487, 608, 762, 763; **32**: 29; **49**: 183, 258; **64**: 266; **67**: 74, 84; **68**: 83, 253.

IV. Pleonastischer Gebrauch des „überhaupt".[1-4])

1: 45, 196; **6**: 7; **8**: 352; **21**: 69; **24**: 103; **27**: 142, 145; **31**; 66, 89, 97, 104, 209, 270, 320, 322, 370, 715, 730; **32**: 45; **40**: 56; **44**: 278; **48**: 1. (Dieser erste Satz der Vorrede wirft Licht auf die Zugehörigkeit des „überhaupt" in der Überschrift des I. Cap. des 2. Buches: „Von einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft überhaupt". Da hier nicht vereinigt worden sein kann, was dort als Gegensatz auftrat, so muss sich das „überhaupt" auf „Dialektik" beziehen oder elliptisch zu einem zu ergänzenden „wird hier gehandelt", hinzuzufügen sein, wie sehr häufig in Überschriften bei Kant), 128, 158; **68**: 244.

V. Erläuterung des „überhaupt" durch Kant selbst mittels parenthetischer Beifügung, Sperrdruck u. dgl.

31: 163 („Anschauung überhaupt, unbestimmt, ob sie die unsrige oder irgend eine andere, doch sinnliche sei"), 177 („als Bestimmung [Sperrdruck] der Erscheinungen in Raum und Zeit überhaupt" [Sperrdruck]; der Sperrdruck legt die Zusammengehörigkeit von Bestimmung und überhaupt nahe [vergl. Prol. § 20, der Verstandesbegriff bestimmt die Form des Urteilens überhaupt]), 250 („Erfahrung überhaupt" = Form derselben), 272 (in Kants Handexemplar steht statt „Dinge überhaupt und an sich selbst": „Gegenstände, die uns in keiner Anschauung gegeben werden, mithin nicht sinnliche Gegenstände"), 277 („auf Dinge überhaupt = ohne Rücksicht auf die Art zu nehmen, wie wir sie anschauen mögen", in Kants Handexemplar ist „synthetisch" zu „Dingen überhaupt" und der Zusatz: „wenn sie Elemente verschaffen sollen" am Schluss des Satzes hinzugefügt worden), 279 (Einheit des Denkens eines „Mannigfaltigen überhaupt" ist in Kants Handexemplar geändert in „Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung"), 281 („noch überhaupt [nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes] wissen können"), 202 („das transscendentale Objekt [den Begriff von Etwas überhaupt]), 283 („überhaupt" im Gegensatz zu „für uns"), 304 („Gegenstand überhaupt" = „im transscendentalen Verstande"), 295 (Materie = Bestimmbares über-

[1]) alles überhaupt.
[2]) jedes überhaupt.
[3]) schlechthin überhaupt.
[4]) an sich überhaupt.

haupt, Form = dessen Bestimmung), 319, 333 (Gattung = Vorstellung überhaupt), 335, 358 (das Denken auf ein Objekt überhaupt = wie es in der Anschauung gegeben werden mag, und das Denken, wie es in der Beziehung aufs Selbstbewusstsein besteht), 366, 395, 412 (Wesen überhaupt [sofern sie bloss als Gegenstände des Verstandes erwogen werden]), 525 (das zu Grunde gelegte wirkliche Dasein = Erfahrung überhaupt), 540, 573, 603 („zu dem Schema eines Triangels überhaupt, mithin zu seinem Begriffe gehört“), 608 (Grösse einer Anschauung überhaupt [Zahl]), 710 (da jene Synthesis der Apprehension den transscendentalen Grund der Möglichkeit aller Erkenntnisse überhaupt [nicht bloss der empirischen, sondern auch der reinen a priori] ausmacht), 734 (Ich ein Etwas überhaupt = transscendentales Subjekt), 747 (Anwendung auf einen Gegenstand überhaupt, ohne diesen zu bestimmen), 752 (Denken überhaupt [vor aller Erfahrung]); **32**: 58, 74 („die Gesetzmässigkeit in Verknüpfung der Erscheinungen, d. i. die Natur überhaupt“), 81, 89; **40**: 7 (Logik = Regeln des Denkens überhaupt [Sperrdruck], Transscendentalphilosophie = Regeln des reinen [Sperrdruck] Denkens), 28; **43**: 126 („sich in einem gegebenen Raum überhaupt, mithin bloss mathematisch [Sperrdruck] orientieren“, „überhaupt“ bezieht sich also nicht auf Raum, sondern auf orientieren, abgesehen davon, dass ein „gegebener Raum überhaupt“ eine contradictio in adjecto wäre); **44**: 171 („reine Philosophie der Natur überhaupt, d. i. diejenige [sc. Philosophie], die nur das, was den Begriff einer Natur im allgemeinen ausmacht, untersucht), 178 (Begriff einer Materie überhaupt, mithin, was a priori von ihr gedacht, in der math. Konstruktion dargestellt oder in der Erfahrung als bestimmter Gegenstand derselben gegeben werden mag); **47**: 198 (überhaupt, wenn auch nicht für uns); **48**: 49 (Vollständigkeit eines Dinges als Dinges überhaupt ist metaphysische Vollkommenheit), 65 (Objekte überhaupt [sinnliche oder nicht sinnliche]), 79, 170; **49**: 7, 20, 29, 30, 106, 148, 164, 185, 351; **50**: 12; **53**: 19, 33 (Gattungsbegriff [Mensch überhaupt]), 66, 80, 148; **54**: 118; **63**: 21, 23, 24, 126, 151 (Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat in der Idee [Sperrdruck]); **64**: 219, 279, 313, 328 („ein Menschenfreund überhaupt [Sperrdruck] = d. i. ein Freund der ganzen Gattung“; hier bezieht sich das überhaupt also sogar auf das Bestimmungswort!); **67**: 54; **70**: 96, 125; **73**: 146 (Dingheit überhaupt = realitas).

VI. Einschränkung des „überhaupt" durch ein adjektivisches Attribut.

4: 46; Fragm. aus d. Nachl. 307; **24**: 103; **25**: 74; **31**: 95, 109, 163, 172, 179, 200, 249, 213 (empirisches Bewusstsein überhaupt), 217, 230, 258, 259, 272, 518, 528 (empir. Bew. überh.), 569, 715; **40**: 7; **43**: 123; **49**: 12, 17, 149, 261; **50**: 67; **55**: 458; **64**: 255.

b) Das „überhaupt" kommt in allen diesen Bedeutungen vielfach in Verbindung mit den Ausdrücken: Form, a priori, Begriff, Möglichkeit (möglich), Idee vor, z. B.:

18: 25; **19**: 32, 34, 118; **23**: 70; **25**: 74; **26**: 125; **27**: 133, 134; **31**: 32, 44, 56, 57, 80, 82, 89, 90, 110, 148, 161, 178, 185, 186, 196, 250, 251, 253, 254, 255, 272, 274, 275, 278, 279, 282, 283, 299, 300, 305, 306, 307, 312, 319, 323, 335, 343, 349, 352, 353, 354, 362, 364, 368, 373, 374, 379, 380, 395, 399, 409, 412, 413, 443, 493, 501, 503, 518, 532, 543, 568, 578, 601, 603, 614, 634, 649, 654, 707, 710, 713, 714, 716, 719, 725, 734 (nach Erdmann [Ausgabe der Kr. d. r. V.] soll sich das „überhaupt" auf das vorhergehende Wort „Gegenstände" beziehen), 749, 766; **32**: 31, 49, 55, 62, 63, 66, 67, 74, 75, 89; **40**: 18, 20, 36, 44, 50, 71, 72, 84; **44**: 171, 173, 177, 178, 223, 232, 240, 276, 278, 285; **48**: 36, 39, 84, 85, 144, 154, 174, 175; **49**: 2, 6, 16, 17, 19, 20, 22, 23, 31, 70, 145, 148, 151, 208, 247, 279, 295, 324, 364, 375; **50**: 36, 44, 71, 72, 76; **53**: 1, 33, 68, 179, 180; **54**: 116; **57**: 146, 152, 153, 158, 162, 165, 172; **58**: 190; **63**: 17, 25, 49, 58, 70, 144, 145, 151, 152, 153, 154; **64**: 217, 300; **67**: 38, 56, 76; **68**: 25, 97, 199, 213, 216, 253; **70**: 12, 14, 15, 16, 23, 72, 98, 102, 104, 125, 151, 152; **73**: 100, 111, 112, 115, 128, 147, 164, 166.

c) Besonders häufig macht sich das „überhaupt" bei Kant in derjenigen Art der attributiven Verwendung geltend, die durch das Stereotypische der Verbindung mit demselben Substantivum auffällt und dadurch einen terminologischen Charakter annimmt, der zuweilen auch durch Sperrdruck unverkennbar hervorgehoben wird, manchmal aber zweifelhaft ist. Aus dem folgenden Verzeichnis ist ersichtlich, in welcher Fülle dem Leser der Werke Kants derartige zusammengehörige Ausdrücke begegnen.[1])

[1]) Die wiederholte Angabe einer und derselben Seite bedeutet, dass der Ausdruck dort mehrmals vorkommt. Eingeklammerte Zahlen bezeichnen Stellen, an denen die Beziehung des „überhaupt" unsicher ist.

Alles überhaupt **49**: 359; **50**: 12.
Angenehmes überhaupt **49**: 53.
Anschauung(en) überhaupt **31**: 76, 129, 129, 156, 160, 162, 163, 164, 166 (Sperrdruck), 167, 171 (Sperrdruck), 172, 172, 173 (Sp.), 186, 279, 283, 283, 608; **32**: 55; **43**: 123; **73**: 111, 112, 129.
Apperzeption überhaupt 31: 159.
Axiom(e) überhaupt **31**: 614.
Begehrungsvermögen überhaupt **63**: 12.
Begriff(e) überhaupt **31**: 335, 343, 349 (Weltb. ü. 578), [? 715]; **49**: 106, 213; **57**: 158, 162; **70**: 98, 102; **73**: 111.
Beschleunigung(en) überhaupt **44**: 276.
Besitz überhaupt **63**: 58.
Bestimmungsgrund überhaupt **53**: 1; [42].
Bewegung(en) überhaupt **31**: 306; **44**: 191.
Beweisgründe überhaupt **49**: 352.
Bewusstsein überhaupt 31: 159, (Selbstbew. überh. 766); **32**: 53, 53, 58, 63, 67; **49**: 377.
Charakter überhaupt **68**: 215.
Continuum überhaupt **44**: 250.
Dasein überhaupt **19**: 19, 33; **31**: 104, 383, 422, 427, 433, 512, 520 (Existenz überh.), 529 (Existierendes überh.), 532.
Definition überhaupt **70**: 157.
Denken überhaupt **31**: 32, 110, 113, 123, 125, 178, 200, 200, 249, 272, 343 (Erdmann gesperrt), 356, 356, 357, 359, 366, 366, 720, 752, 763, 763, 769; **32**: 57, 80; **40**: 3, 7; **43**: 123, 126; **49**: 6; **50**: 12, 13; **67**: 56; **68**: 25; **70**: 13, 14, 16, 18.
Denkungsart überhaupt **64**: 278.
Deutlichkeit überhaupt (logische) **70**: 68.
Ding(e) überhaupt **31**: 35, 35, 91, 91, 136, 187, 189, 265, 272, 275, 277, 278, 278, 295, 299, 299, 300, 304, 304, 305, 307, 307, 307, 325, 343, 348, 357, 374, 380, 413, 493, 497, 503, 503, 504, 518, 529, 532, 538, 568, 584, 604, 605, 649, 730, 751; **32**: 67, 89, 89, 91, 110; **48**: 49; **49**: 2, 156, 324, 364; **50**: 12, 16, 17, [30], 36; **73**: 114, 147.
Dingheit überhaupt (realitas) **73**: 146.
Eigentümlichkeit(en) überhaupt (Originalität) **49**: 183.
Empfindung(en) überhaupt **31**: 96, 186, 207, 213.

Erfahrung(en) überhaupt **31**: 44, 44, 174 (Sperrdr. corr. Vaihinger), 175, 250, 250, 250, 251, 251, 253, 253, 254, 255, 258, 259, 262 (!), 278, 319, 350, 399, 443, 521, 525, 528, 540, 543, 716, 719, 725; **32**: 53, 57, 61, 62, 63, 68, 74, 75; **44**: 177; **49**: 22, 30; **53**: 6; **73**: 115, 128, 148, 166.

Erfahrungserkenntnis(se) überhaupt **49**: 19, 23; **50**: 76.

Erfahrungsurteil(e) überhaupt **32**: 81.

Erkenntnis(se) überhaupt **31**: 66, 95, 123, 124, 136, 518, 533, 569, 596, 686, 686, (696), 707, 710, 734; **49**: 31, 58, 59, 59, 60, 64, 85, 85, 98, 137, 148, 148, 151; **50**: 71, 72; **57**: 158; **68**: 21; **70**: 14, 36, 36, 71; **73**: 102, 112, 114 (theor. E. ü.).

Erkenntnisvermögen überhaupt **49**: 9, 12, 60, 144; **57**: 158 (oberes E. ü.); **68**: 31.

Erscheinung(en) überhaupt **31**: 86, 89, 89, 89, 183, 196, 196, 209, 217, 282, 283, 348, 380, 441, 450, 465; **44**: 217; **49**: 212.

Etwas überhaupt **31**: 282, 282, 283, 284, 308, 311, 573, 711, 734, 765; **44**: 264.

Freiheit überhaupt **31**: 668; **53**: 3, 19; **63**: 155; **68**: 129.

Fürwahrhalten überhaupt **70**: 72, [72].

Gebrauch überhaupt **63**: 49.

Gefühl überhaupt **48**: 90.

Gegensta(ä)nd(e) überhaupt **31**: 111, 116, 146, 146, 148, 161, 191, 234, 270, 277, 283, 304, 312, 312, 348, 373, 379, 500, 654, 695, 714, 719, 747; **32**: 31, 49 (?), 81 (G. d. Empfindung überhaupt); **44**: 222; **48**: 67, 170; **49**: 148; **50**: [22], 44, [66], 71; **63**: 17; **70**: 17, 17; **73**: 111.

Gelehrsamkeit überhaupt **67**: 56; **70**: 19.

Gemächlichkeit überhaupt **63**: 98.

Gemüt überhaupt **68**: 208; G.-kräfte ü.: **57**: 149, 174; G.-eigenschaften ü.: **57**: 149.

Geometrie überhaupt **49**: 8; **57**: 145.

Geschicklichkeit überhaupt **49**: 7.

Gesellschaft überhaupt **63**: 122 (häusliche); **68**: 199.

Gesetz(e) überhaupt **40**: 44; **47**: 195 (Naturges. ü.); **48**: 36, 39, 81, 84 (Gesetzmässigkeit ü.), 84 (Naturges. ü.) 85; **49**: 17; **53**: 68 (Gesetzmässigkeit ü.); **57**: 146, 172 (empir. Gesetzmässigkeit ü.); **63**: [23], 201; **64**: 222, 247, [302], 321.

Gewerbe überhaupt **63**: 100.
Gottesdienst überhaupt **53**: 196 (Dienst G. ü.), 232.
Grösse überhaupt **31**: 214, 253, 274.
Grund überhaupt **49**: 208; **70**: 104.
Grundsätze überhaupt **68**: 216.
Handlung (Handeln) überhaupt **40**: 20; **49**: 164. [**53**: 180] (Handelsgeist ü.) [**68**: 244].
Ideal überhaupt **31**: 494.
Idee überhaupt **31**: 327; **49**: 211.
Imperativ überhaupt **70**: 96.
Irrtum überhaupt **70**: 63.
Kausalität überhaupt **73**: 121.
Körper überhaupt **1**: Titel, 16; **31**: 56, 57; [**50**: 76].
Kultur überhaupt **64**: 226.
Kunst überhaupt **49**: 7, 164.
Laster überhaupt **64**: 240.
Lebenskraft überhaupt [**68**: 194].
Lebenswandel überhaupt **68**: 216.
Leidenschaft(en) überhaupt **68**: 190.
Liebe überhaupt **53**: 48.
Logik überhaupt **31**: 106 (= Verstandesregeln ü.), 114, 120 (log. Verstandesgebrauch ü.).
Lust (und Unlust) überhaupt **57**: 162, 164, 235.
Mannigfaltiges überhaupt **31**: 149, 173, 183, 279.
Materie überhaupt **19**: 51, 55; **31**: 554, 749; **44**: 173, 178, 220, 220, 223, 232, 240, 285, 291.
Mathematik überhaupt **73**: 100.
Maxime(n) überhaupt **53**: 29, 38, 80.
Mein und Dein überhaupt **63**: 49, 102; **65**: 210 (wie ü. beim M. und D.).
Meinung überhaupt **70**: 74.
Menschen überhaupt Fragm. aus dem Nachl. 312; **49**: 351; **53**: 33, 119, 220; **54**: 115, 139; **58**: 149; **63**: 123; **64**: 219 [266], [315] (für jeden M. ü.), 318; **67**: 86; **70**: 45.
Menschenfreund (Philanthrop) überhaupt **64**: 300, 328.
Menschengeschlecht überhaupt **64**: 287—8 (1. Ausg.: als Mensch [seiner ganzen Gattung] ü.).
Menschenkenntnis überhaupt **68**: 219.
Menschenklasse überhaupt **68**: 231.
Menschenrecht überhaupt **58**: 172.

Menschenvernunft überhaupt **73**: 166.
Menschheit überhaupt **49**: 162, 227; **63**: 110; **64**: 288, 300, 319, 319; **65**: 210; **68**: 115, 256.
Metaphysik überhaupt **23**: 86; **32**: 29, 85, 129; **48**: 63; **50**: 57; [**67**: 152; **73**: 140;].
Moral überhaupt **54**: 101; (Moralität ü.) **53**: 205.
Natur überhaupt **31**: 174 (Sperrdr.), 566, 578; (Fragm. aus dem Nachl. 307 [menschl. N. ü.)]; **32**: 74; **40**: 55; **44**: 171, 175; **46**: 173; **48**: 116; **49**: 16, 19, 20, 20, 20, 21 (N.-Dinge ü.), 252, 258, 261, 295; **55**: 458; **57**: 152, 153, 172; **63**: 16, 94; **70**: 12.
Naturwissenschaft überhaupt **32**: 64, 129 (Naturgesch. ü.).
Neigung überhaupt **40**: 18; **48**; 86.
Niedriges überhaupt **64**: 298.
Objekt(e) überhaupt **31**: 51, 166, 169 (Sperrdr.), 169, 206, 206, 279, 358, 370, 713, 716; **32**: 80; **48**: 60, 65, 79 (vergl. 164: dass die Ideen ü. Obj. haben), 164; **49**: 30, 145, 375; **50**: 71; **70**: 56.
Offenbarung überhaupt **53**: 180.
Person überhaupt **64**: 279.
Pflicht(en) überhaupt **40**: 28; **48**: 7; **53**: 4, 180 (pflichtmässige Handlungen ü.); **64**: 233 (Pfl.-Begriffe ü.), 238, 243, [255], 285 [307], 247, Pflichtlehre überhaupt **63**: 24, 45; **64**: 304 (Rechtspflicht ü.); **67**: 66.
Philosophie überhaupt **23**: 76; **49**: 8, 9; **57**: 141; **70**: 23.
Physiologie überhaupt [? **68**: 119].
Prinzip(ien) überhaupt **32**: 111; **48**: 80.
Raum überhaupt **23**: 68; **31**: 197, 202, 395, 756 (R.-bestimmung ü.); **32**: 35, 40 („und ü. den Raum"); **44**: 187; **73**: 179.
Realität überhaupt **31**: 501.
Recht überhaupt **54**: 116, 117 (Menschenr. ü.), 118, 119 (rechtl. Zustand ü. (**63**: 121); **54**: 127 (und Unrecht ü.); **63**: 24 [31], 33, 51, 72.
Reflexion überhaupt **49**: 29.
Regel(n) überhaupt **31**: 198; **32**: 59; **68**: 97; **70**: 13.
Religion überhaupt **49**: 116; **53**: 119, 163, 179, 179, 179, 182, 185; **67**: [34, 35], 38, [76, 84].
Richtung überhaupt **4**: 73.
Rosen [überhaupt] [**49**: 56].
Schluss überhaupt **70**: 125, 125, 133 (Vernunftschl. ü.), 139 (desgl.).

Schönes (Schönheit) überhaupt **49**: 158, 220.
Schriftstellerei überhaupt **67**: 31.
Seelenstärke überhaupt **68**: 215.
Seelenvermögen überhaupt **49**: 36.
Selbstliebe überhaupt **53**: 31.
Sinnenerkenntnis überhaupt **50**: 28.
Sinnengefühle überhaupt **68**: 50.
Sinken überhaupt [**68**: 180].
Sinnliches überhaupt **63**: 21 [**31**: 107, 190, 289 (Sinne ü.)].
Sittenlehre überhaupt [**53**: 21]; **64**: 210 (Ethik ü.), 243.
Sprache überhaupt **70**: 12, 14.
Staat überhaupt **63**: 151, 154; **68**: 262 [**58**: 190; **63**: 144, 165 (St.-verfassung ü.)].
Stoff überhaupt **70**: 103.
Substanz(en) überhaupt **31**: 300, 401.
Synthesis überhaupt **31**: 128, 218 [762, 763]; **50**: 71 (S. ü. a priori).
Tugend(en) überhaupt **64**: 241, 322.
Tugendlehre überhaupt **64**: 206.
Übersinnliches überhaupt **48**: 162; **49**: 215; **73**: 164.
Überzeugungen überhaupt **70**: 80.
Unrecht überhaupt **65**: 210 (Sperrdr.: ü. Unrecht ist).
Unwahrheit überhaupt **64**: 272.
Ursache(n) überhaupt **31**: 601, 634; **49**: 20.
Urteile(n) überhaupt **31**: 157, 192, 278, 322; **32**: 53, 53, 54, 55, 59, 62, 66, 66, 81 (Erfahrungsurt. ü.); **44**: 175, 177; **49**: 49, 205 (Geschmacksu. ü.); **50**: 67; **68**: 125; **70**: 109; **73**: 104.
Urteilskraft überhaupt **21**: 71; **49**: 16, 25, 29, 34, 137, 144, 148, 184, 216.
Veränderung(en) überhaupt **31**: 409; **44**: 278.
Verbindlichkeit überhaupt **48**: 151; **63**: 24.
Vermögen überhaupt **64**: 225, 225 („das V., sich ü. einen Zweck zu setzen“).
Vernunft überhaupt **31**: 318, 324 [372 (V.-schlüsse ü.)], 627, 634, 660 [**32**: 17; **63**: 13 (V.-gesetze ü.)]; **46**: 173 [**48**: 1, 7, 15, 15, 15, 79 prakt. V. ü.]; **48**: 162, 170; **50**: 72; **70**: 14, 17 [14 V.-gebrauch ü.], [133, 139 (V.-schluss ü.)].
Verrückung überhaupt **68**: 120.

Verstand überhaupt **31**: 108, 121, 177, 179, 596, 660, 696 (reines Verstandeserkenntnis ü.); **49**: 61, 145 [88, 284 (Verstandesgesetzmässigkeit ü.)]; **68**: 22, 102; **70**: 15 [13, 13, 17, 17 (Verstandesgebrauch ü.)], [**31**: 120 logischer V.-gebrauch ü., 106, V.-regeln ü.].
Vollkommenheit überhaupt **40**: 70, 72; **70**: 43, 43, 45.
Volk überhaupt **63**: 138.
Vorstellung(en) überhaupt **31**: 291, 333; **63**: 10.

Wahrnehmung(en) überhaupt **31**: 350.
Wahl überhaupt **68**: 154.
Welt überhaupt **27**: 133; **31**: 125, 395 [578 Weltbegriff ü.]; **53**: 72, 148 [**52**: 139 beste Welt ü.].
Weltbürger überhaupt **54**: 100.
Weltgeschichte überhaupt **67**: 97.
Weltwesen überhaupt **53**: 66; **73**: 151 (vernünftiges W. ü.).
Wesen überhaupt **73**: 170; denkende: **31**: 353, 353, 362, 363, 364, 365, 368, 734, 752, 764 (denkendes Subjekt ü.), 760; **32**: 108 („oder ü. an W."); **70**: 40, 40; vernünftige: **31**: 668, 668; **40**: 28, 29, 33, 50, 56, 78; **48**: 52 [**68**: 253]; **49**: 279, 327; **53**: 141; **64**: 210; und ü. jedes vernünft. Wesen: **40**: 52; für alle v. W., sofern sie ü. einen Willen haben: **48**: 37; mit einem Willen begabter W. ü.: **40**: 76; oberstes aller W. ü.: **31**: 412; zufälliges W. ü.: **31**: 412; notw. W. ü.: **31**: 522; absolut notw: W. ü.: **31**: 522; mit Freiheit seiner Kausalität begabtes W. ü.: **49**: 333; gemeine W. ü.: **53**: 107; endliches vernünftiges W. ü.: **54**: 102.
Wille überhaupt **40**: 71; **48**: 89; **64**: 222.
Wollen überhaupt **40**: 7, 7, 18, 36, 72; **68**: 213.
Willkür überhaupt [**53**: 42; **63**: 13]; **63**: 17, 18.
Wirken überhaupt **49**: 164.
Wissenschaft überhaupt **31**: 37; **53**: 195 (historische); **70**: 151.
Wohlfahrt überhaupt **64**: 221, 339 (Glück des Lebens ü.).
Wohltun überhaupt **64**: 237.

Zahl überhaupt **31**: 184.
Zeit überhaupt **1**: 39; **31**: 173 (Sperrdruck), 187, 202, 215, 606 (Zeitbedingungen ü.); **32**: 64; **53**: 74; **73**: 179.
Zirkel überhaupt **50**: 9.
Zufälliges überhaupt **31**: 543.

Zweck(e) überhaupt **49**: 70, 247, 249, 314, 314; **64**: 217, 225 (sich ü. einen Zw. zu setzen), 230, 231; **68**: 188; **49**: 345 (Zweckbestimmungen ü.).
Zweckmässigkeit überhaupt **49**: 61.

Die Zusammenstellung „Bewusstsein überhaupt" kommt verhältnismässig selten vor. Bei der überaus häufigen Heranziehung des Ausdrucks „Bewusstsein" und der sichtlichen Vorliebe Kants für Verknüpfungen fast aller philosophischen Termini mit dem Wörtchen „überhaupt" muss die spärliche Ausbeute der philologisch-statistischen Nachforschung nach dem Auftreten des Ausdrucks „Bewusstsein überhaupt" um so mehr befremden, als das „Bewusstsein überhaupt" bei Kant in engster Beziehung zur Lösung des transscendentalen Erfahrungsproblems steht. Aber nicht nur die Schüchternheit, mit der sich ein der Sache nach so ausserordentlich wichtiger Begriff hervorwagt, muss überraschen, sondern auch die Tatsache, dass Kant den Ausdruck „Bewusstsein überhaupt" unbedenklich in ganz anderem Sinne sowohl zur Bezeichnung des gesamten Bewusstseinsinhaltes eines Individuums benutzt (z. B.: Prol. § 26 Fussnote), als auch in der einschränkenden Wendung „empirisches Bewusstsein überhaupt" gebraucht (z. B.: K. d. r. V., 1. u. 2. Aufl., I. S. 213), während doch das „Bewusstsein überhaupt" ausdrücklich gerade nicht empirisch sein soll (Prol. § 20). — Indes darf die Feststellung dieser beachtenswerten Tatsache — ein Ergebnis untergeordneter Wortforschung[1]) — keineswegs zu einem Vorurteil verführen. Wohl aber ist sie geeignet, eine Interpretation, die das „Bewusstsein überhaupt" als

[1]) Wenn Kant auch den Philologen einen „Pedanten" nennt, so ist es doch durchaus im Sinne Kants, philologische Untersuchungen zur Förderung der Lösung philosophischer Probleme anzustellen. In den „Losen Blättern" (II. S. 78 und 79) sagt Kant in einer Anmerkung zum „Recht": Das Wort sagt soviel als Gerade, welches dem Krummen oder dem Schiefen entgegengesetzt ist." — Auch das Wörtchen „überhaupt" hat Kant selbst zum Gegenstande einer Reflexion gemacht. Das geht hervor aus Nr. 598 der „Reflex. z. krit. Philos." II., wo es heisst: „Das Wort: ‚lediglich', ‚bloss', ‚allein', ‚nur', ‚ganz'; die Wörter: ‚überhaupt', ‚schlechthin', ‚schlechterdings'. Jenes sind Wörter nicht der Schranken, sondern des Aktus der Einschränkung. Die Wörter: ‚an', ‚durch', ‚zu' sind die Funktionen der Kategorien." Der Herausgeber der Reflexionen verweist im Anschluss an diese Aufzeichnung auf die transszendentale Grammatik in der Metaphysik, Logik, Kritik und dem Übergang. — Dass Kant die Verwendung des „überhaupt" wohl überlegte, geht aus der Fussnote Nr. 1 auf Seite 150 der „Reflexionen", II., hervor.

substanzielles Wesen auffasst, von vornherein als zweifelhaft erscheinen zu lassen.

Die Betrachtung der Partikel „überhaupt" in den Werken Kants führt also zu folgendem Ergebnis: Der Philosoph verwendet das Wörtchen in doppelter Bedeutung,

1. als numerisches (zusammenzählendes) „überhaupt" in summarischer Zusammenfassung des Konkreten a) adverbial, b) attributtiv;
2. als logisches (generalisierendes), „überhaupt" in begrifflicher Form für Abstraktionen.

Die Grenzen fliessen stellenweise ineinander. Die Verbindung „Bewusstsein überhaupt" tritt mit Ausnahme von Prol. § 26 (Fussnote) nur in der zweiten Bedeutung auf, die sie zum — wenn auch selten gebrauchten, aber sehr wichtigen Terminus prägt.[1]) Die Sinnverwandtschaft, welche — am deutlichsten nach der K. d. r. V. § 20 — den Ausdruck „Bewusstsein überhaupt" mit dem Begriff der „transscendentalen Apperzeption" verbindet, legt die Prüfung nahe, wie sich Kants Äusserungen über das „Bewusstsein überhaupt" zu seiner Lehre von der transscendentalen Apperzeption verhalten. Die Darstellung der letzteren eröffnet den Abschnitt B unserer Abhandlung, in welchem das „Bewusstsein überhaupt" nach seinem sachlichen Gehalt und in Ansehung der Stellung zu untersuchen ist, die es in der Lehre Kants einnimmt.

---

[1]) Kant scheint indessen, wie sich aus dem erläuternden Charakter der Stellen ergibt, an welchen der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt" vorkommt, nicht die bewusste Absicht gehabt zu haben, einen neuen Terminus zu prägen, sondern nur den schwierigen Begriff der „transszendentalen Apperzeption" durch eine einfachere, leichter verständliche Bezeichnung zu umschreiben. Daher kommt gerade in den Prolegomena, in welchen das Wort „Apperzeption" vermieden ist (vgl. oben S. 17), der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt" verhältnismässig am meisten vor. Sprachlich verhalten sich „Apperzeption" und „Bewusstsein" nicht anders zu einander, wie ein Fremdwort zu seiner deutschen Übersetzung, wie „Objekt" zu „Gegenstand." Kant verwendet die Termini auch promiscue mit Vertauschung ihrer Attribute und spricht dann von dem „transszendentalen Bewusstsein" und der „Apperzeption überhaupt." Der letztere Ausdruck findet sich in der K. d. r. V. § 20. Kant wechselt auch sonst gern zwischen verschiedenen Ausdrücken. Über den Gebrauch „verwandter Begriffe" „bloss zur Abwechselung, synonymisch statt anderer" äussert sich Kant in der K. d. r. V., I. 328.

§ 10. Der Doppelsinn des „überhaupt“ in dem Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“.

Ehe wir uns jedoch dieser systematischen Aufgabe zuwenden, haben wir noch unsere philologisch-logische Untersuchung nach einer anderen Seite hin zu ergänzen. Es ist dies notwendig, um Missverständnisse, zu denen gerade die oben gegebene statistische Aufzählung des mehrfachen Gebrauches von „überhaupt“ bei Kant in den mannigfachsten Verbindungen Anlass geben könnte, von vornherein abzuwehren. In der Verbindung „Bewusstsein überhaupt“ bekommt das „überhaupt“ doch unmerklich einen ganz anderen Wert als in den sämtlichen übrigen Verbindungen. In Verbindungen wie: Angenehmes überhaupt, Anschauung überhaupt, Besitz überhaupt, Charakter überhaupt, Grösse überhaupt, Idee überhaupt, Kausalität überhaupt, Kultur überhaupt, Liebe überhaupt, Metaphysik überhaupt, Pflicht überhaupt, Religion überhaupt, Staat überhaupt, Veränderung überhaupt, Wissenschaft überhaupt, Zweckmässigkeit überhaupt u. s. w. — in allen solchen und ähnlichen Verbindungen hat das „überhaupt“ eine rein logisch-verallgemeinernde Funktion, so viel als „im allgemeinen betrachtet“. So kann auch z. B. der Chemiker, eventuell nach Behandlung der einzelnen Arten der Materie (der Elemente), sagen: ich betrachte jetzt die Materie überhaupt. Was ist nun diese „Materie überhaupt“? So kann der Botaniker, unter Absehen von den einzelnen Arten der Pflanzen, die „Pflanze überhaupt“ zum Gegenstand der Diskussion machen, etwa im Gegensatz zu den Tieren, zum Tier überhaupt. In allen solchen Fällen will der Ausdruck „überhaupt“ nur meinen: die allgemeinen, charakteristischen Merkmale der betreffenden Gattung, unter Absehen von den Besonderheiten der einzelnen Arten, Unterarten oder auch der einzelnen Exemplare und Fälle. In diesem Sinne kann jemand auch das Bewusstsein überhaupt zum Gegenstand der Untersuchung machen, im Unterschied von seinen einzelnen Arten und Fällen, im Unterschied von den verschiedenen Formen seines Auftretens und von seinen verschiedenen Inhalten.

In diesem logisch-verallgemeinernden Sinne ist jedenfalls auch von Kant ursprünglich „Bewusstsein überhaupt“ gemeint. Kant meint damit zunächst ebenfalls auch nur das Allgemeine und Generelle, geradeso wie in den übrigen zahllosen überhaupt-Verbindungen, dasjenige, was das Bewusstsein in genere ausmacht, im

Unterschied von seinen einzelnen Arten, Graden, Inhalten und Trägern. Er meint also damit die allgemeine Form des Sich-selbst-bewusst-seins, des Ich-seins, also nicht mein momentanes Bewusstsein, und mein individuelles Bewusstsein als Dieses, auch nicht dein Bewusstsein mit seinen wechselnden Inhalten als Jenes, auch nicht sein Bewusstsein als ein Drittes, sondern das, was jedem Bewusstsein als Bewusstsein gemeinsam ist, die allgemeine Form und das allgemeine Gesetz des Ich-seins, d. h. eben des Bewusstseins. Es handelt sich also dabei nicht um diesen oder jenen Bewusstseinsinhalt, um diesen oder jenen Bewusstseinsgrad, um diesen oder um jenen Bewusstseinsträger, sondern eben um das Bewusstsein — überhaupt. Die Form des Bewusst-seins wird als allgemeine Funktionsform abstrahierend herausgehoben, abgesehen von allem seinem Inhalt, abgesehen von allen seinen Graden, abgesehen auch von aller individuellen Persönlichkeit, von aller persönlichen Individualität, also abgesehen von allem Konkreten, rein abstrakt.

Um aber einen so überaus abstrakten Begriff festzuhalten, dazu bedarf es einer besonderen Anstrengung der Abstraktion; es ist sehr schwer, einen solch abstrakten Begriff in seiner nackten Reinheit rein und nackt zu fassen. Und so wird nun bei Kant selbst, wie besonders die aus dem Nachlass mitgeteilten Stellen zeigen, wohl aber auch schon in den ersten der 9 Stellen, unmerklich eine leise, aber bedeutsame Verschiebung vorgenommen. Durch jenes logisch-allgemeine Bewusstsein überhaupt wird, wie wir wissen und noch eingehender unten zu erörtern haben, die Allgemeinheit und Notwendigkeit unserer Erkenntnis hervorgebracht und gewährleistet. Indem der Erkenntnisinhalt eben nicht bloss meinem momentanen und individuellen Bewusstseinszustand überantwortet wird, sondern an das reine Bewusstsein im allgemeinen geknüpft wird, indem er der allgemeinen Gesetzlichkeit des Bewusstseins überhaupt ausgeliefert wird, wird er aus blosser individueller und momentaner Wahrnehmung ein Teil und Glied des allgemeinen Erfahrungszusammenhanges, wird er nicht mein oder dein oder sein zufälliges Erkenntnis, sondern er wird allgemein-gesetzlich in jedem Bewusstsein überhaupt verankert. Damit aber bekommt das Bewusstsein überhaupt den Charakter eines Allgemein-bewusstseins. Der Verstandesbegriff des Bewusstseins im allgemeinen wird zum Vernunftbegriff eines — Allgemeinbewusstseins, eines über die einzelnen Individuen hinausragenden, hinausgreifenden, übergreifenden, überindividuellen Bewusstseins. Durch diese Ver-

schiebung ist es nun leichter, jene überaus hohe Abstraktion des Ich-seins überhaupt, des Bewusst-seins überhaupt als allgemeinste gesetzliche Form des Denkens festzuhalten: zur Erleichterung und Veranschaulichung wird aus dem Bewusst-sein im allgemeinen ein Allgemeinbewusstsein gemacht. Und so erhält denn das „überhaupt“ in dem Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“ die letztgenannte Bedeutung eines Allgemeinbewusstseins; damit hat das „überhaupt“ seine — man möchte sagen — harmlose, logische Verallgemeinerungsfunktion verloren und tendiert hinüber ins Überlogische: denn das „Bewusstsein überhaupt“ im Sinne eines Allgemeinbewusstseins ist nicht mehr bloss Sache verstandesmässiger Abstraktion und Generalisation: es ist darüber hinausgewachsen. Die Elemente des Begriffes „Bewusstsein überhaupt“ haben damit eine völlige Umlagerung erfahren, eine Metastase, um chemisch zu reden, und damit hat eben das „überhaupt“ eine andere und viel weitertragende Bedeutung gewonnen. Das „überhaupt“ hat somit einen vollständigen Funktionswechsel erlebt.

Aber wo und inwieweit bei Kant diese leise, aber weittragende Verschiebung eintritt, da handelt es sich bei ihm, um in seiner eigenen Sprache zu reden, schlechterdings nur um eine Idee, um einen blossen Vernunftbegriff, der eben selbst wieder nur ein Produkt unserer auf Vereinheitlichung angelegten Vernunft ist. Wir wissen aus der transzendentalen Dialektik, wie scharf Kant die Schliche dieser Vernunft verfolgt, wie unbarmherzig und kalt er allen logischen Schein aufdeckt, dem wir so gern unterliegen, wenn wir dem Einheitstrieb unserer Vernunft folgen. So kann ihm denn auch das überindividuelle Allgemeinbewusstsein nichts sein als ein methodischer Hilfsbegriff, eine erkenntnistheoretische Hilfskonstruktion, nichts Reales, sondern eine Idee — nur eine Idee.

§ 11. Das „empirische Bewusstsein überhaupt“.

Hier ist nun der Ort, wo — und jetzt ist es Zeit, dass — wir das eigentümliche Begriffsgebilde des „empirischen Bewusstseins überhaupt“ analysieren, das uns oben mehrfach begegnet ist. S. 12, 16, 42—44, 67. Es handelt sich dabei um folgende Stellen bei Kant:

1. Kr. d. r. V. S. 213 (Valentiner): (Vgl. oben S. 12).

„Das Reale, das den Empfindungen überhaupt korrespondiert, ... bedeutet nichts als die Synthesis in einem empirischen Bewusstsein überhaupt.“

Die Stelle steht in beiden Auflagen der Kr. d. r. V. in dem Abschnitt über die Antizipationen der Wahrnehmung (Ausg. v. Kehrbach S. 169).

2. Kr. d. r. V. S. 528 (Vgl. oben S. 16).

„Obgleich der kosmologische [Gottesbeweis] eine Erfahrung überhaupt zum Grunde legt, so ist er doch nicht aus irgend einer besonderen Beschaffenheit derselben, sondern aus reinen Vernunftprinzipien, in Beziehung auf eine durchs empirische Bewusstsein überhaupt gegebene Existenz, geführt, und verlässt sogar diese Anleitung, um sich auf lauter reine Begriffe zu stützen."

Auch diese Stelle steht in den beiden Auflagen der Kr. d. r. V. in dem Schluss-Abschnitt zur Widerlegung des kosmologischen Beweises (Entdeckung und Erklärung des dialektischen Scheins u. s. w. bei Kehrbach S. 483).

3. Lose Blätter I, 265 (Vgl. oben S. 42—44).

„Es gehört also ein solches Prinzip [die Division in Organ- und Anorganische Körper] nicht zum Übergang von den metaph. Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, welche einen Erfahrungsgegenstand zum Objekt hat, es müsste denn die Möglichkeit der Erfahrung als subjektive Einheit des empirischen Bewusstseins überhaupt der Form nach betreffen."

Bei der ersten Stelle — aus den Antizipationen der Wahrnehmung — könnte man zunächst versucht sein, die Verbindung „empirisches Bewusstsein überhaupt" vom grammatischen Standpunkt aus zu bezweifeln und statt dessen so zu konstruieren: „das Reale .... bedeutet nichts, als überhaupt = im allgemeinen = immer die Synthesis in einem empirischen Bewusstsein." Dafür sprächs, dass das „empirische Bewusstsein" in demselben Abschnitt noch zweimal wiederholt wird, ohne den Zusatz „überhaupt".

Indessen ist doch die erstere Verbindung durch den Umstand nahegelegt, dass das Wörtchen „überhaupt" eben unmittelbar an „empirisches Bewusstsein" angehängt ist.

Auch in der zweiten Stelle könnte man zunächst versuchen, das „überhaupt" nicht zum „empirischen Bewusstsein" zu schlagen. Man könnte sagen: es besteht ein Gegensatz zwischen „einer besonderen Beschaffenheit der Erfahrung" einerseits, und der durch das empirische Bewusstsein „überhaupt gegebenen Existenz" andrerseits, dass also das „überhaupt" garnicht mit dem empirischen Bewusstsein zusammenzunehmen wäre. Aber offenbar steht „die besondere Beschaffenheit der Erfahrung" gegenüber dem unmittelbar Folgenden: „sondern aus reinen Vernunftprinzipien", so dass danach

doch ungezwungener das „überhaupt“ dem empirischen Bewusstsein als Anhängsel zufällt.

Die dritte Stelle ist unzweifelhaft und bestätigt daher die Auslegung der beiden ersten Stellen, so dass wir um den Terminus „empirisches Bewusstsein überhaupt“ nicht herumkommen.

Auf den ersten Anblick ist man über diese Zusammensetzung erstaunt, da man gewöhnt ist, das „Bewusstsein überhaupt“ eben mit der reinen transzendentalen Apperzeption zu identifizieren. An und für sich mit Recht, aber bei genauerem Nachdenken findet man bald, dass man Ausdruck und Sache „empirisches Bewusstsein überhaupt“ bei Kant vermissen würde, wenn sie sich nicht bei ihm finden würden.

Kant unterscheidet, wie ja auch in den beiden folgenden Paragraphen noch näher auseinanderzusetzen ist, das empirische und das reine Bewusstsein; das empirische Bewusstsein umfasst alle psychologischen Zustände in ihrem zeitlichen Verlauf und nach ihrem verschiedenen Inhalt. Und da ist doch kein Grund dagegen vorhanden, sondern es ist vielmehr notwendig, dass gegenüber der grossen Mannigfaltigkeit der empirischen Bewusstseinszustände in logisch-verallgemeinernder Weise das „empirische Bewusssein überhaupt“ auftritt — das empirische Bewusstsein umfasst eine unübersehbare Menge qualitativ verschiedenartiger Inhalte und graduell verschiedenstufiger Zustände — also ein „empirisches Bewusstsein überhaupt“ ist dieser Mannigfaltigkeit gegenüber ein logisch berechtigtes und notwendiges Gebilde. Und nichts anderes besagt ja auch der so häufige Ausdruck „empirisches Bewusstsein“ ohne den an sich unnötigen Zusatz „überhaupt“: wenn vom „empirischen Bewusstsein“ schlechthin gesprochen wird, so ist dies eben das „empirische Bewusstsein überhaupt“ im Unterschied von seinen qualitativ und graduell verschiedenen Inhalten und Zuständen im einzelnen.[1])

Hieraus ergibt sich nun aufs neue, dass, wenn Kant an den oben angeführten 9 Stellen in prägnanter Weise vom „Bewusstsein überhaupt“ spricht, in dieser Verbindung das „überhaupt“ eine weiter-

[1]) Mit diesem „empirischen Bewusstsein überhaupt“ ist sachlich und wesentlich identisch dasjenige „Bewusstsein überhaupt“, das in den Prolegomena, § 26, zur Sprache kommt; vgl. oben S. 17/18, sowie S. 67. Da aus dem Zusammenhang der Stelle unzweifelhaft hervorgeht, dass eben nur das empirische Bewusstsein gemeint ist, so konnte Kant den Zusatz „empirisches“ weglassen, ohne Bedenken, und ohne ein Missverständnis befürchten zu müssen.

tragende Bedeutung gewinnt, als in den sonstigen überhaupt-Verbindungen, oder dass jene Verbindung „Bewusstsein überhaupt" wenigstens zu solch weiterführenden Gedankenreihen hintendiert und hinauswächst, welche in der Annahme eines „Allgemein-bewusstseins" der Idee nach endigen.

Aber auch abgesehen hiervon muss der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt" weit hinausführen über das „empirische Bewusstsein" (mit oder ohne Zusatz). Denn wenn Kant vom „Bewusstsein überhaupt" spricht, so umfasst ja dieser Ausdruck sowohl das empirische als das reine Bewusstsein. Aber freilich trägt das empirische Bewusstsein seine ganze Bedeutung als Lehen vom reinen Bewusstsein und von dessen allgemeingiltigen gesetzmässigen Anschauungs- und Denknotwendigkeiten; und so ist doch dieses reine Bewusstsein damit gemeint, wenn Kant vom „Bewusstsein überhaupt" spricht, — das reine Bewusstsein, sofern eben in ihm nicht das Einzel-Ich denkt als solches, nicht die Einzelvernunft als diese oder jene, sondern die in allen Individuen sich geltend machende Vernunft als solche, nicht mehr als Person noch als Subjekt, sondern als objektive allgemeine Norm und Form und Funktion des Vernünftig-seins, des Ich-seins, des Bewusst-seins.

B. Erläuterung der Kantischen Lehre vom „Bewusstsein überhaupt."

§ 12. Die erkenntnistheoretische Unzulänglichkeit der empirischen Apperzeption.

Um Kants Lehre von der transscendentalen Apperzeption in ihrem Unterschied von der empirischen darlegen zu können, müssen wir auf die tiefsten prinzipiellen Unterschiede zurückgreifen, welche Kant seiner Erkenntnistheorie und damit auch seiner Bewusstseinstheorie zu Grunde legt. Den Unterscheidungsgrund beider Apperzeptionen liefert, da das Bewusstsein besonders nach seinen Beziehungen zur Erscheinungserkenntnis in Betracht kommt, eine Analyse der Erkenntnis und der Erscheinung; er liegt demgemäss teils in der qualitativen Differenz zwischen Sinnlichkeit und Verstand, den Quellen oder Stämmen der Erkenntnis, teils in der logischen Heterogeneität von Materie und Form der Erscheinung. Die Materie der Erscheinung korrespondiert der a posteriori gegebenen

Empfindung und findet Aufnahme in einem empirischen Bewusstsein. Die Form der Erscheinung liegt, von Empfindung rein, als Ordnungsprinzip a priori in einem formalen, reinen, apriorischen Bewusstsein bereit. Die im Begriff der Erkenntnis eingeschlossene Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt führt zur Unterscheidung einer subjektiven und einer objektiven Art der Apperzeption.

Diese Distinktionen waren methodisch notwendig. Kant durfte sich mit einer psychologischen Beschreibung der Erfahrungstatsachen des Bewusstseins nicht begnügen, weil er den Geltungsbereich der reinen Vernunft erforschen wollte. Bevor er aber das empirische Bewusstsein als unzureichend und unselbständig der transscendentalen Apperzeption unter- und einordnete, musste er doch das erstere als den natürlichen Ausgangspunkt der kritischen Untersuchungen auf seine erkenntnistheoretische Leistungsfähigkeit hin prüfen.

Für die empirische Apperzeption verwendet Kant häufig den Lockeschen Terminus „innerer Sinn“.[1]) Kants sorgfältige Abgrenzung des inneren Sinnes von „dem Vermögen der Apperzeption“ (B 165), zu welchem jener doch in engster Beziehung steht, lässt erwarten, dass die Darlegung der Lehre vom inneren Sinne, der wir uns zuzuwenden haben, für das Verständnis der reinen Apperzeption vornehmlich auf Grund negativer Bestimmungen fruchtbar sein wird.

Die Bezeichnung „innerer Sinn“ ist offenbar gebildet nach Analogie des Ausdrucks „äussere Sinne“. Wenn Kant meist im Singular von „dem äusseren Sinne“ redet, so mag es dahingestellt bleiben, ob der Philosoph an ein den fünf Sinnen übergeordnetes besonderes Organ gedacht hat, wie Krause (Popul. Darstellung v. J. Kants Kr. d. r. V. S. 43) behauptet, oder ob er irgend einen der äusseren Sinne zur beliebigen Wahl stellen und nur auf das den äusseren Sinnen Gemeinsame hinweisen wollte. Wichtiger ist, dass Kant das Organ zur Auffassung unserer inneren Gemütszustände, den inneren Sinn, zuweilen in eine Mehrheit zerlegt. Die Seelenlehre ist nach A 752 Physiologie „der inneren Sinne“. Ohne Recht setzt die Korrektur Vorländers und Valentiners den Singular. Kant hat den Plural mit Absicht gewählt; denn er er-

[1]) Essay on human understanding II, 1, § 2. Auch Berkeley, Hume und Tetens haben den „internal sense“ als Organ der „reflection“ von Locke übernommen. In weiterer Bedeutung spricht schon Cicero von einem „tactus interior“ (Acad. II, 7, 20).

läutert ihn. So fügt er z. B. an der Stelle AB 92, wo er sagt, dass den Anhängern des Idealismus die Wirklichkeit des Gegenstandes „der inneren Sinne" unmittelbar durchs Bewusstsein klar sei, in Parenthese „meiner selbst und meines Zustandes" bei. In einer Reflexion (II Nr. 324) äussert sich Kant folgendermassen: „Der Sinn ist entweder innerlich oder äusserlich; innerlich wird nur ein Sinn genannt und dadurch die Apperzeption verstanden. Diese ist aber kein Sinn, sondern wir sind uns dadurch sowohl der äusseren als inneren Sinne bewusst. Sie ist bloss die Beziehung aller Vorstellungen auf ihr gemeinschaftliches Subjekt, nicht aufs Objekt. Die Form des inneren Sinnes ist die Zeit, die Form der Apperzeption ist die formale Einheit im Bewusstsein überhaupt, die logisch ist. Wir haben aber mehrere innere Sinne: „Gefühl". Dies widerspruchsvolle Schwanken der Ausdrucksweise, in deren Dunkelheit nur das Beispiel „Gefühl" ein schwaches Licht wirft, ist nicht anders erklärlich, als dass Kant zwar die Lockesche Lehre von dem einen „internal sense", dessen Form die Zeit sei (Essay II 14), im allgemeinen annahm, im einzelnen aber doch auch die scholastische Terminologie,[1]) welche verschiedene sog. Seelenvermögen als „innere Sinne" bezeichnet, nicht ganz preisgab. Wenn Kant die innere Selbstwahrnehmung meint, bedient er sich des Lockeschen Ausdruckes; wenn er aber von dem nach Kräften klassifizierten Inhalt der Psychologie im allgemeinen spricht, so verwendet er bisweilen den alten Plural, die „sensus interni" des Descartes.

Schon im Jahre 1762 sagt Kant in seiner Schrift „Von der falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren" (V^1 17): „Wenn man einzusehen vermag, was denn dasjenige für eine geheime Kraft sei, wodurch das Urteilen möglich wird, so wird man den Knoten auflösen" (nämlich die Differenz zwischen logischem und physischem Unterscheiden, zwischen dem Erkennen des Unterschiedes der Dinge und dem Unterscheiden der Dinge). „Meine jetzige Meinung geht dahin, dass diese Kraft oder Fähigkeit nichts anderes sei, als das Vermögen des inneren Sinnes, d. i. seine eigenen Vorstellungen zum Objekte seiner Gedanken zu machen.

---

[1]) Thomas von Aquino, De veritate fidei catholicae contra Gentiles II. 74: „Sensus communis", radix et principium exteriorum sensuum (Summa theologiae I 78, 4 ad [1]), „apprehendit sensata omnium sensuum propriorum". Summa theologiae I, 78, 4: Sunt quattuor „vires interiores sensitivae partis: sensus communis, imaginatio, aestimativa, memoria."

Dieses Vermögen ist nicht aus einem anderen abzuleiten, es ist ein Grundvermögen im eigentlichen Verstande und kann, wie ich dafür halte, bloss vernünftigen Wesen eigen sein. Auf demselben aber beruht die ganze obere Erkenntniskraft." In dieser seiner „jetzigen Meinung", die sich schon damals eine Änderung vorbehielt, spielt also noch der „innere Sinn" die Rolle, die später der transscendentalen Apperzeption zuerkannt wird.

Die Gegenüberstellung eines inneren und eines äusseren Sinnes bedeutet eine erkenntnistheoretische Entscheidung. In Übereinstimmung mit dem naiven Realismus des allgemeinen Menschenverstandes wird die Welt, die Natur, das ganze Gebiet der „physischen Geographie", Gegenstand des äusseren Sinnes, während der Mensch als Seelenwesen die anthropologische Welt des inneren Sinnes ist. Das philosophische Grundproblem des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Realismus und Idealismus, kommt bereits in jener Einteilung unserer Sinnlichkeit zum Ausdruck. Kant nennt den Sinn, durch welchen wir unsere Empfindung auf ein Objekt beziehen, den relativen Sinn; der absolute Sinn ist nach Kant Gefühl, durch welches wir unsere Empfindung auf uns selbst beziehen, er ist also subjektiv (Refl. I. 67, 69, 70). Der innere Sinn lässt sich nur in Relation mit dem äusseren, dieser aber nur in Beziehung auf Gegenstände betrachten.

Da alle Bestimmungen unseres inneren Zustandes nach zeitlichen Verhältnissen geordnet werden, die Zeit aber eine blosse Form unserer Sinnlichkeit und im besonderen nach Kant des inneren Sinnes ist, so wird uns in der Anschauung von unserer Seele nicht das reine Sein derselben an sich selbst gegeben, sondern nur ihre sinnlich bestimmte Erscheinung. Der Gegenstand des inneren Sinnes, die „Seele", das „Gemüt", das „Ich", hat also ganz analog dem Gegenstand des äusseren Sinnes eine zwiefache Bedeutung: als empirische Erscheinung und als absolutes Wesen. Das Wirken der selbständigen Dinge und des Ich an sich auf unsere äussere und innere Sinnlichkeit, durch welche sich jene in Erscheinungen für uns umwandeln, wird fühlbar als eine Änderung unseres Zustandes, als ein äusseres oder inneres Affiziertwerden. Nach Kants Meinung ist der innere Sinn ein passives Bewusstsein, das von den inneren Zuständen affiziert wird, ähnlich wie die Reize der realen Aussenwelt Empfindungen im Auge und Ohr auslösen. Wie ferner der äussere Sinn uns nie mehr als das blosse Verhältnis von „etwas überhaupt" zu den Sinnen gibt, so besteht

auch die innere Anschauung aus Relationen. Indem Kant diesen Nachweis führt, verschiebt sich die Koordination des äusseren und inneren Sinnes zu Gunsten des letzteren, so dass dieser dem äusseren Sinn teilweise übergeordnet wird. Kant bemerkt nämlich, dass der zwar mittelbare, aber umfangreiche Stoff des inneren Sinnes die Vorstellungen des äusseren seien. (Den unmittelbaren Stoff, wie ihn Gefühl und Wille darbieten, lässt er ausser Betracht.) Sodann ist ja die Form des inneren Sinnes die Zeit, der Inbegriff blosser Wechselbeziehungen zwischen Aufeinanderfolge und Zugleichsein.

Der Vorgang der inneren Wahrnehmung spielt sich als Selbstaffizierung des Gemütes so ab, dass vermöge der Doppelseitigkeit des Ichs der innere Sinn als der formale, aufnehmende Faktor durch die vorstellende Tätigkeit des materialen affiziert wird. Das Mannigfaltige, was im Gemüt vorliegt, wird dadurch bewusst, dass es der sinnlichen Form der Zeitanschauung gemäss in eine Reihe auseinandergezogen und darin geordnet wird. Die Zeitform des inneren Sinnes erhebt aber das Mannigfaltige des unmittelbaren, objektiv-wirklichen Subjekts an sich nicht bloss zum Bewusstsein, sondern drückt ihm auch den Stempel der Idealität auf und verleiht ihm den Charakter der Erscheinung.

Seiner Theorie der sinnlichen Auffassung der inneren Zustände des Ichs stellt Kant die Spekulation einer intellektuellen Anschauung gegenüber, die sich von der sinnlichen dadurch unterscheiden müsse, dass das Mannigfaltige von dem ungespaltenen Ich selbsttätig hervorgebracht und übersinnlich angeschaut würde. Diese Hypothese verwendet Kant aber nur zur Erläuterung der Begrenzung unseres Erkenntnisvermögens.

An verschiedenen Stellen seiner Theorie des inneren Sinnes erwähnt Kant das Tier (z. B. V^1 17, Refl. I. 108. 207. 229. II. 1321. Lose Bl. I. S. 157, § 606). Das Tier muss sich eben mit der Sinnlichkeit behelfen (Anthrop. I. § 38). Die Sinnlichkeit ist aber nur ein halbes Erkenntnisvermögen, noch dazu das untere. Der innere Sinn vermag nur das Einzelne in Gegenständen aufzunehmen. Er ist nur eine empirische Apperzeption, ein bloss zu empirischer Anschauung fähiges, apprehendierendes Bewusstsein. Erkenntnis aber erfordert Verknüpfung des Einzelnen zum Allgemeinen, des Mannigfaltigen zur Einheit. „Nun ist die Verknüpfung kein Werk des blossen Sinnes und der Anschauung" (B 226); sie erfordert vielmehr ein oberes Erkenntnisvermögen begrifflicher Vorstellungen, das die Regel enthält, der das Mannigfaltige der

sinnlichen Anschauungen untergeordnet werden muss. Dies obere Vermögen, das Vermögen zu denken und zu urteilen, ist der Verstand. Auf dem Boden der Psychologie, in der „wir uns selbst nach unseren Vorstellungen des inneren Sinnes erforschen" (Anthrop. § 4 Anm.), ist die Erkenntnistheorie nicht zu begründen; diese bedarf eines tieferen und breiteren Fundamentes: die Psychologie muss erweitert werden durch die transscendentale Logik, in welcher „wir uns nach dem erforschen, was das intellektuelle Bewusstsein an die Hand gibt" (ibid.). Die Erkenntnistheorie erfordert eine weitere Spaltung des Ich, nicht etwa dem Inhalte, sondern der Form, d. h. der Vorstellungsart nach. Das Ich des inneren Sinnes wird objektiviert für ein höheres Subjekt; die empirische Apperzeption wird der reinen, die sinnlich-psychologische der intellektuellen oder logischen untergeordnet. Das Erkennen muss sich zwar psychologisch beschreiben, kann sich aber nur logisch erklären lassen.

Psychologische Erwägungen sind es freilich, die zu dem erkenntnistheoretischen Problem führen, einerseits die scheinbar unvermeidliche Konsequenz des materialen Idealismus, ja selbst das Solipsismus als fehlerhaft abzuweisen, anderseits den gesunden Kern des allgemeinen Menschenverstandes zu konservieren. „In psychologischen Distinktionen müssen zunächst alle Unterscheidungen vorbereitet und gefasst werden, die wir an den Arten des Wissens anstellen können" (Cohen, Kants Theorie d. Erf. 2. Aufl. S. 17). Das philosophische Problem selber aber kann die Psychologie nicht lösen, weil sie den Menschen auf die Bedingung einschränkt, sich bloss als Gegenstand des inneren Sinnes zu betrachten, dessen Phänomene nicht einmal einer exakten Naturbeschreibung zugänglich sind, indem sich „das Mannigfaltige der inneren Beobachtung nur durch blosse Gedankenteilung von einander absondern, nicht aber abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subjekt sich unseren Versuchen der Absicht angemessen von uns unterwerfen lässt, und selbst die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes alteriert und verstellt" (Met. Anf. d. Naturw. Vorrede).

Wenn Kant sich trotz seiner Ablehnung der Psychologie so eingehend mit dem inneren Sinn beschäftigte, so geschah das darum, weil er nicht zweifelte, dass alle Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt. Die empirische Apperzeption bietet der Analyse der Erfahrungserkenntnis die nächsten Ausgangs- und Anknüpfungs-

punkte. Nur auf dem Wege ihrer Untersuchung sind die reinen Vernunftelemente a priori zu finden. Dass Kant nicht immer denselben Weg benutzte, beweisen die Verschiedenheiten in der Darstellung der Lehre vom inneren Sinn, wie sie besonders in der 1. und 2. Auflage der Vernunftkritik zu Tage treten. Es ist nicht unsere Aufgabe, diesen vielfach verschlungenen Pfaden nachzugehen. Eine neuere Untersuchung dieser Art (Reininger, „Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung" Wien 1900) kommt zu folgendem Ergebnis:[1]) „Der innere Sinn ist ursprünglich als ein dem äusseren koordiniertes Organ zur Auffassung der Selbstaffektion des transscendentalen Subjekts gedacht. Diese ursprüngliche Auffassung wird ungeachtet aller späteren Umformung im Prinzipe festgehalten. Der innere Sinn unterscheidet sich aber von Anfang an vom äusseren insofern, als die von ihm produzierten Anschauungen Erscheinungen zweiter Ordnung sind, ausser welchen auch noch ihre ‚Gegenstände', die primären inneren Vorgänge selbst als in unserem Bewusstsein wirksam angenommen werden müssen. Unser Gesamtbewusstsein setzt sich also tatsächlich aus drei Arten von Erscheinungen zusammen: 1. den äusseren sinnlichen, 2. den inneren, nicht sinnlichen, 3. den inneren, sinnlichen Erscheinungen zweiter Ordnung. Die Beschränkung der Zeit auf die Bestimmungen des inneren Sinnes führt in der Kantschen Gedankenentwickelung zu einer immanenten Umbildung des inneren Sinnes, indem seiner ursprünglich empirischen Bedeutung eine transscendentale unterlegt wird. Dadurch wird dieser Begriff in den Stand gesetzt, auch die äusseren und primären inneren Erscheinungen zu umfassen und auch diese seiner Anschauungsform zu unterwerfen. Diese neue Bedeutung des Ausdrucks innerer Sinn kommt jedoch in Widerspruch mit seinem ursprünglichen, empirisch-sinnlichen Charakter. Kant bleibt innerhalb dieser widerspruchsvollen Auffassung stehen. Durch sie werden die Grundlagen des transscendentalen Idealismus erschüttert und eine tiefgreifende Unsicherheit in die ersten Grundvoraussetzungen des Systems der Transscendentalphilosophie und demgemäss auch in dieses selbst gebracht, von der sich Kant niemals ganz zu befreien vermochte." (S. 62).

[1]) Unterdessen ist als Ergänzungsheft No. 9 zu den Kantstudien eine Arbeit von Franz Rademaker erschienen: „Kants Lehre vom inneren Sinn in der Kr. d. r. V." Rademaker verwirft Reiningers Resultate. Der Streit hierüber ändert nichts an unseren weiterfolgenden Untersuchungen.

An einer Auffassung aber hat Kant trotz aller Schwankungen festgehalten: dass die empirische Apperzeption nicht imstande sei, notwendige und allgemeingiltige Beziehungen unserer Vorstellungen auf Gegenstände zu stiften. Erfahrung erfordert einen Zusatz aus reiner Vernunft, um zu einer Einheit verknüpft zu werden. Weder die Einheit, noch die Handlung der Verknüpfung ist der empirischen Apperzeption eigen; es muss noch eine reine Apperzeption geben, auf der sie beruht.

§ 13. Die transscendentale Apperzeption.

„Ich beschäftige mich nicht mit der Evolution der Begriffe, wie Tetens, ... nicht mit der Analysis, wie Lambert, sondern bloss mit der objektiven Giltigkeit derselben.“ So bezeichnet Kant selber seinen Standpunkt (Refl. II. 231), den er transscendental nennt. „Transscendentalia“ bezeichneten die Scholastiker diejenigen Begriffe und Eigenschaften, welche allen Dingen ausnahmelos zukommen (res, ens, verum, bonum, aliquid, unum). Das Wort transscendental ist von transscendent, welches das Jenseits des Bewusstseins bezeichnet, abgeleitet, trotz seiner Verwandtschaft aber doch sehr verschieden von ihm. Diese Verschiedenheit betont Kant, der dem Terminus transscendental eine neue Bedeutung gegeben hat, ausdrücklich, ohne sich aber selbst an seine Unterscheidung immer streng zu halten. Er versteht unter transscendental die Erkenntnis der apriorischen Erfahrungsbedingungen. „Nicht jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, durch welche wir erkennen, dass und wie gewisse Anschauungen und Begriffe lediglich a priori angewandt werden, heisst transscendental.“ Der Raum z. B. ist keine transscendentale Vorstellung; die Erkenntnis aber, dass die Raumvorstellung nicht empirischen Ursprungs ist, und die Begreiflichkeit, wie sie sich ungeachtet, ja vielmehr gerade wegen ihrer Apriorität auf die Gegenstände der Erfahrung beziehen könne, — diese „Möglichkeit“ und ihre Untersuchung heisst transscendental.

Philosophie ist Prinzipienwissenschaft; eine Philosophie transscendentaler Prinzipien, durch welche die apriorischen Bedingungen vorgestellt werden, unter welchen Dinge zu Objekten unserer Erkenntnis werden können, ist also Transscendentalphilosophie. „Sie hat ihren Namen davon, dass sie an das Transscendente grenzt und in Gefahr ist, nicht bloss ins Übersinnliche, sondern

gar in das Sinnleere zu fallen" (Altpr. Monatsschr. 1884, S. 364).[1]) Die Transscendentalphilosophie ist eine gewisse Methode oder ein gewisses Prinzip, so zu philosophieren, dass das Subjekt sich selbst als konstitutives und regulatives Prinzip der Erfahrung begreift; und als solches ist es eben das transscendentale Bewusstsein oder die transscendentale Apperzeption.

Die transscendentale Apperzeption bringt Zusammenhang in die zerstreute Mannigfaltigkeit der sinnlichen Eindrücke. Denn gegeben ist die Verknüpfung keineswegs. Die unphilosophische Betrachtungsweise nimmt freilich an, dass die in den Gegenständen unserer Erfahrung liegende Regelmässigkeit der Verknüpfung ihren Grund habe in ihrer Übereinstimmung mit einer ebenso geregelten Wechselbeziehung der Beschaffenheiten und in den Dingen selbst. Sobald aber diese Beschaffenheiten einmal als Vorstellungen erkannt sind und ihre Summen, die Dinge, sich idealistisch aufzulösen beginnen, wird die Koexistenz und die Kausalität zum Problem. „Auf welchem Grunde beruht die Beziehung dessen, was wir Vorstellung nennen, auf einen Gegenstand? Wie ist eine Vorstellung, die sich auf einen Gegenstand bezieht, ohne von ihm affiziert zu werden, möglich?" So fragt (am 21. Febr. 1772) Kant in dem bekannten und viel erörterten Briefe an Marcus Herz. Wie können die nachweislich vorhandenen apriorischen Elemente unserer reinen Vernunft, diese subjektiven Bedingungen unseres Denkens, objektive Giltigkeit erhalten, wie ist unsere Erfahrung angesichts der wesentlichen rationalen Zutaten als Wahrheit zu rechtfertigen?

Die Beantwortung dieser Frage ist nicht eher möglich, als die auffallende Verknüpfung erklärt worden ist, die das Objekt charakterisiert.

Die Vereinheitlichung des gegebenen Mannigfaltigen ist eine Handlung des Verstandes. Jede Vorstellung nämlich wird mit der einfachen, d. h. selbst nicht wieder zusammengesetzten, durch keinerlei Merkmale unterschiedenen Vorstellung verknüpft, dass sie zum vorstellenden Ich gehört; das Selbstbewusstsein ist der Brennpunkt, in welchem alle Vorstellungen zusammentreffen, indem sie mit der Vorstellung des Ich, d. h. dass sie meine Vorstellungen sind, dass ich sie habe, mittelbar auch untereinander verknüpft

[1]) S. 350—420 ebenda sucht Kant — am Ende seines Lebens! — für den Begriff Transscendentalphilosophie in immer neuen Wendungen eine ihm zusagende Definition.

werden. Die Vorstellung des Ich, deren beiläufige, psychologische Entstehung für die Erkenntnistheorie gar nicht in Frage kommt, ist nicht aus der Erfahrung geschöpft; denn sie ist ja eine Bedingung der Erfahrung. Mag die Vorstellung des Ich auch erst mit der Erfahrung geweckt werden, zu deren Behuf sie ja hervortritt, so ist sie der logischen Ordnung nach doch ein apriorisches, reines Element unserer Vernunft, ohne dessen Annahme die Erkenntnis nicht begreiflich gemacht werden könnte. Sie ist in ihrer transscendentalen Isolierung — die nicht faktisch besteht, sondern nur zur Begründung einer Theorie der Erkenntnis vorzunehmen ist — die einzige Vorstellung, die von keiner anderen begleitet wird, dagegen selber notwendig fähig ist, jede Vorstellung zu begleiten, also die ursprüngliche Apperzeption. Sie verhält sich zur empirischen Apperzeption, welche die Fähigkeit der bewussten Wahrnehmung von ihr zu Lehen trägt, wie der absolute Raum zum empirisch-gegebenen Raum. Sie ist wie jener nur ein Prinzip, ein mit Rücksicht auf den philosophischen Zweck der Rechtfertigung unserer Erkenntnis unumgänglicher methodologischer, transszendentaler Begriff, dessen Inhalt — blosse Form ist. Wie alles Räumliche unter der reinen Anschauungsform des absoluten Raumes steht, so werden die unablässig wechselnden Wahrnehmungen des inneren (und äusseren) Sinnes dem reinen Ich, die Erlebnisse der Sinnlichkeit dem unwandelbaren Ich des Verstandes unterstellt, der jede Vorstellung auf das identische Ich, das da denkt, verweist. Die Identität der Vorstellung „ich denke" ist der „ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht", das Refugium, wo alle Vorstellungen zu einander in Beziehung treten können. Ohne diese Identität des denkenden Ichs würde unser Leben in eine Aufeinanderfolge zusammenhangsloser Empfindungen auseinanderfallen; denn auch das Gedächtnis wäre ohne die Identität des Ichs nicht möglich. Die Vielheit unserer empirischen Iche wird durch die Beziehung auf das reine, ursprüngliche, transscendentale Selbstbewusstsein zu einer Einheit verknüpft, die Kant als „synthetische" Einheit der transscendentalen Apperzeption von der „analytischen" unterscheidet. Die analytische Einheit der transscendentalen Apperzeption ist das Korrelat der synthetischen. Die verbindende Tätigkeit des Bewusstseins involviert die zerlegende.

Die vereinheitlichende Einheit der transscendentalen Apperzeption erstreckt sich nicht nur auf die begrifflichen, sondern auch auf die anschaulichen Vorstellungen; sie beherrscht das ganze

Gebiet der Sinnlichkeit und verknüpft auch das Mannigfaltige, wie Raum und Zeit es gestalten.

So wäre denn das Rätsel von der Herkunft der Verknüpfung unserer Anschauungen und Begriffe gelöst: die in der Erfahrung zu tage tretende Verbindung unserer Eindrücke nach Regeln ist nicht gegeben, sondern gemacht; ihr Grund ist zunächst nicht im Gegenstande, sondern in dem von ihm untrennbaren Beziehungsbegriffe, dem Ich, zu suchen und zu finden. Die Einheitlichkeit und Naturgesetzmässigkeit der Objekte wird durch den einheitlichen, gesetzmässigen Verstand hervorgebracht, dessen identisches „ich denke" allen Vorstellungen die Form gibt, so dass unser Weltbild wegen seiner teilweisen Abhängigkeit von unseren subjektiven Erkenntnisquellen Erscheinung ist. Der Erscheinungscharakter der Erfahrung macht aber auch ihre objektive Geltung erklärlich.

Aber ist denn der „oberste Grundsatz aller menschlichen Erkenntnis", dass nämlich nur das in einem Selbstbewusstsein vereinigte gegebene Mannigfaltige erkennbar ist, nicht — genau besehen — eine blosse Tautologie —, wenn nicht gar ein Zirkel? Gegebene Vorstellungen müssen — als Vorstellungen — meine Vorstellungen sein; um aber meine Vorstellungen zu sein, sind sie den Bedingungen der synthetischen Einheit der transscendentalen Apperzeption unterworfen, gemäss welchen sie erst „meine" Vorstellungen werden. Das Subjekt des „obersten Grundsatzes", die „gegebenen Vorstellungen", enthalten also bereits das Prädikat, dass sie unter den Bedingungen der ursprünglichen synthetischen Einheit der transscendentalen Apperzeption stehen müssen. — Offenbar ist der Grundsatz identisch und analytisch, aber keineswegs wertlos; denn er erweist die Unvermeidlichkeit der Annahme einer — synthetische Einheit erzeugenden — transscendentalen Apperzeption.

Bemerkenswert ist die Einschränkung des „obersten Grundsatzes" auf den menschlichen Verstand. Die Fähigkeit zu dem Gedanken „Ich" ist es, die den Menschen vom Tier unterscheidet. Insofern ist die transscendentale Apperzeption ein „Vermögen"[1]) und gleichbedeutend mit dem Verstand. Der menschliche Verstand ist charakterisiert durch seine begriffliche Tätigkeit, die in ihrer

[1]) Dieser Kantische Ausdruck „Vermögen" darf nicht im Sinne der „Vermögenspsychologie" ausgedeutet werden. „Vermögen" ist hier nur zu nehmen im Sinne der Fähigkeit, den Gedanken des Ich zu erzeugen, d. h. die Gesetzlichkeit der transscendentalen Apperzeption im Denken darzustellen.

Anwendung auf sinnliche Data gegenständliche Bedeutung hat. Nur Sinnliches, dafür aber auch alles Sinnliche, das uns gegeben wird, können wir mittels der Kategorien — den reinen Denkformen oder Stammbegriffen, die als allgemeine Urteilsfunktionen die Beziehung der Vorstellungen auf Gegenstände bewirken — zur Erkenntnis von Dingen verarbeiten. Wertvoll ist die Erläuterung, die Kant in der Kr. d. r. V. § 24, B 163 dem Ausdruck „Anschauung überhaupt" beifügt, indem er sagt: „unbestimmt, ob sie die unsrige oder irgend eine andere, doch sinnliche, sei." Die Kategorien als solche sind „aber eben darum blosse Gedankenformen, wodurch noch kein bestimmter Gegenstand erkannt wird." (ibid.). —

Nach dieser umschreibenden und erklärenden Wiedergabe der Lehre von der transscendentalen Apperzeption auf Grund der 2. Aufl. der Kr. d. r. V. haben wir nun zu prüfen, wie sich zu dieser Theorie die Stellen verhalten, an denen Kant von einem „Bewusstsein überhaupt" spricht.

§ 14. Das „Bewusstsein überhaupt".

In § 20 seiner Prolegomena, wo an zwei Stellen vom „Bewusstsein überhaupt" die Rede ist, zergliedert Kant den Begriff der Erfahrung, die „Erfahrung überhaupt", in seine sinnlichen und intellektualen Bestandteile, um die Begreiflichkeit der den Erfahrungsurteilen eigentümlichen Allgemeingiltigkeit darzutun.

Indem zur Anschauung Bewusstsein tritt, wird sie zur Wahrnehmung, die den blossen Sinnen angehört, weshalb denn auch diese Art des Bewusstseins ein empirisches Bewusstsein genannt wird. Der Verstand beurteilt nun die Wahrnehmungen auf zwiefache Weise. Entweder verknüpft er die Wahrnehmungen im Bewusstsein des individuellen Gemütszustandes und bezieht sie bloss auf das erlebende Subjekt, oder aber er bezieht die Wahrnehmungen auf den Gegenstand, legt ihnen Giltigkeit für jedermann und Notwendigkeit, d. h. objektive Giltigkeit bei, wodurch die Wahrnehmungen Erfahrung werden, da sie in diesem Falle nicht nur in dem Bewusstsein des subjektiven Zustandes, sondern in einem allgemeinen, also für jedermann giltigen Bewusstsein, oder in einem „Bewusstsein überhaupt" verknüpft werden, das durch keinerlei empirische und individuelle Bestimmung eingeschränkt ist, aber jede zulässt.

Im „Bewusstsein überhaupt" vollzieht sich also

1. eine Verknüpfung der Wahrnehmungen durch Beurteilung. Es ist daher

2. die Quelle der Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit; als solche ist es dann

3. Grund der objektiven Giltigkeit, und damit auch

4. Prinzip der Beziehung der Vorstellungen auf den Gegenstand;

5. das „Bewusstsein überhaupt" ist nicht nur subjektiv, sondern überindividuell, normativ, generell.

Ausser dem Wahrnehmungsurteil ist eben „noch ein ganz anderes Urteil" erforderlich, um eine Wahrheit aus der Enge der individuellen Sphäre in den unbegrenzten Bereich des „Bewusstseins überhaupt" zu erheben. Das Urteil, dessen vereinheitlichende Funktion das empirische Bewusstsein der Anschauung in einem „Bewusstsein überhaupt" verknüpft, muss zu diesem Behuf einen reinen Verstandesbegriff a priori aufweisen, zu dem sich die beurteilte Anschauung verhält wie die Art zur Gattung. Der reine Verstandesbegriff ist für sich inhaltsleer und gibt nur die allgemeinen Merkmale der gesetzmässig ordnenden und Einheit wirkenden Form des Urteilens überhaupt an. Indem die apriorische Form des Urteilens überhaupt als selbstbestimmendes Gestaltungsprinzip des Verstandes auf die Anschauung angewandt wird, empfängt die Anschauung eine Regel, ein Erfahrungsurteil von objektiver Allgemeingiltigkeit zu fällen.

Wir finden den Aufschluss über den Grund der Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit in dem begrifflichen Verhältnis des Bewusstseins zur Erfahrung, und zwar des „Bewusstseins überhaupt" zur „Erfahrung überhaupt". Statt „Erfahrung überhaupt" dürfen wir auch sagen: „Natur überhaupt" (auch „Gegenstand überhaupt", „Objekt überhaupt", „Etwas überhaupt", „Ding überhaupt"). Durch die begriffliche Verallgemeinerung unseres Bewusstseins und seiner Wahrnehmungen beziehen wir diese auf Objekte, an deren Erkenntnis ein bei jedermann vorausgesetztes Bewusstsein, ein „Bewusstsein überhaupt" teil hat. Eine praktische Beglaubigung dieses „Bewusstseins überhaupt" ist die mittels der Sprache ermöglichte Verständigung mit anderen denkenden Wesen. Die Annahme eines „Bewusstseins überhaupt" hat die Pronomina „ich", „du", „er", „wir", „ihr", „sie" in das Fürwort „man" hinübergeleitet.

Das „Bewusstsein überhaupt“ ist ein Objektivbewusstsein im allgemeinen, d. h. ein mit den Kriterien der Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit ausgestattetes Wissen des verallgemeinernden Selbstbewusstseins um Objekte überhaupt. Der Verstand entlehnt der begrifflichen Form des Urteilens überhaupt die begriffliche Form eines Objektes überhaupt. Das tut jeder denkende Verstand; folglich ist die Allgemeingiltigkeit ein Verstandesprodukt des objektsetzenden Denkens.

Das ist der Sinn der aus den Prolegomenen (§§ 20, 22 und 29) angeführten Stellen. Sie stimmen mit dem § 20 der 2. Aufl. der Kr. d. r. V., der einzigen Stelle, wo in Kants Hauptwerk der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“ vorkommt, im wesentlichen überein; es besteht nur insofern ein kleiner Unterschied, als in den Prolegomenen gesagt wird, „der Begriff“ (gemeint ist die Kategorie, der reine Verstandesbegriff) „bestimmt die Form des Urteilens überhaupt in Ansehung der Anschauung“, während die Kr. d. r. V. an der erwähnten Stelle erklärt, das in der Anschauung gegebene Mannigfaltige der Empfindung sei bestimmt in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen. Die Funktionen zu urteilen sind aber, wie es im folgenden Satze heisst, eben die Kategorien. Die reinen Verstandesbegriffe, welche das Mannigfaltige des empirischen Bewusstseins, wozu ausser Anschauungen auch Begriffe gehören, vereinheitlichen, sind als logische Urteilsfunktionen nach dem vorhergehenden Satze eine transscendentale Handlung des Verstandes und bringen die empirischen Vorstellungen unter eine „Apperzeption überhaupt“.

Nach einer Aufzeichnung Kants (Refl. II. 324) ist die Form der Apperzeption die logische, formale Einheit im Bewusstsein überhaupt. Diese ist gleichsam der Scheitelpunkt, in welchem die durch sinnliche Erfahrung gegebenen und die durch reine Vernunft jene nach einer Regel ordnenden Erkenntnisfaktoren zusammenkommen. In dem nüchternen Zusatze: „welche logisch ist“, liegt eine deutliche Abwehr aller Versuche, die formale Einheit im „Bewusstsein überhaupt“ zu einem mystischen, substantiellen Wesen, das Denkinhalte schaffen könne, zu stempeln.

Die Stelle Refl. II. 973 bietet nichts Neues. Das Mannigfaltige, sofern es als notwendig zu einem Bewusstsein (oder auch zur Einheit des „Bewusstseins überhaupt“) gehörig vorgestellt wird, wird durch den Begriff von einem Objekt gedacht. Das Objekt ist immer ein Etwas überhaupt. Die Bestimmung desselben

beruht bloss auf der Einheit des Mannigfaltigen seiner Anschauung, und zwar der allgemeingiltigen Einheit des Bewusstseins desselben.

Kant hat an dieser Lehre festgehalten. Dass er sie nicht verworfen hat, geht aus den aus den Jahren 1790 und 1792 stammenden Stellen hervor, an denen er sich des Ausdruckes „Bewusstsein überhaupt" bedient. Die Regeln a priori, um gegebene Vorstellungen unter ein „Bewusstsein überhaupt" zu bringen, also unter die jedermann stets gegenwärtige Bewusstseinsform „ich denke", sind die Grundlagen der Erkenntnis. Nach der Stelle aus Kants Briefwechsel mit Beck (1792) kommt Kant bei der Zusammenfassung seiner Lehre geradezu „alles darauf an", nachzuweisen, dass die Funktion der selbsttätigen Verbindung des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen in einem „Bewusstsein überhaupt" unter Regeln a priori im Gemüte stehen müsse, welche das reine Denken eines Objektes überhaupt (den reinen Verstandesbegriff), sowie die Bedingung aller möglichen Erfahrungserkenntnis ausmachen.

§ 15. Zusammenfassung und Ergebnis.

Die vorstehenden systematischen Ausführungen, die im Anchluss an Kant und zur Erläuterung seiner Lehre gegeben worden sind, bestätigen nun ganz dasjenige, was schon oben im § 11 auf Grund einer vorwiegend philologischen Analyse festgestellt worden ist, und so bleibt uns nur noch übrig, unsere Resultate zusammenfassend abzuschliessen.

Hierbei ist nun zunächst ein bis jetzt noch nicht behandelter Gesichtspunkt zu erörtern, der oben nur einmal (S. 50 Anm.) flüchtig gestreift worden ist. Man könnte besonders die Stelle Kr. d. r. V. 2. Aufl. § 20 dahin auslegen, mit „Bewusstsein überhaupt" meine Kant nur das einheitliche und konstante Bewusstsein des Einzelindividuums im Gegensatz zu seinen vielfachen und vielfarbigen einzelnen momentanen Bewusstseinszuständen, also eben nur das allgemeine Bewusstsein des Individuums als solchen selbst.[1]) Es würde sich also nur um das einheitliche, einige Bewusstsein in mir selbst handeln; das „überhaupt" würde nur eine

[1]) Kant nennt in diesem Sinne ausdrücklich in der 1. Aufl. der Kr. d. r. V. (Orig. 107, bei Kehrbach 121, bei Valentiner 713) die transc. Apperzeption im Gegensatz zum „wandelbaren" empirischen Bewusstsein „unwandelbar".

Erläuterung des „Einen" sein und wäre also doch nur pleonastisch gesetzt. Der Ton läge also hier auf der Einheitlichkeit meines Bewusstseins, des Bewusstseins meiner Selbst als Individuums. Vgl. auch Refl. II. 973.

Nun ist sicher, dass Kant auch diesen Gesichtspunkt hat: er betont oft genug die Einheit des Bewusstseins, und zeichnet diese ja noch besonders aus durch die beliebte Wendung der Einheit der Synthesis der Apperzeption. Gegenüber der tausendfachen Zerrissenheit unserer Einzelzustände, unserer Empfindungen und Wahrnehmungen, die uns durch tausendfache Affektion gegeben werden, betont Kant oft genug die absolute Einheit des Ich als denkenden Zentrums, als Einheitspunktes des Denkens.

Aber wollte man in Kants „Bewusstsein überhaupt" nur dieses Einheitliche in mir selbst, die eigene innere Einheit meines Selbst als solchen sehen, so würde man doch den Sinn jenes Ausdruckes weit verfehlen. Die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erkenntnis würde dadurch allein nicht gewährleistet: eine Erkenntnis ist eben nur dann notwendig, wenn sie nicht bloss durch mich zur Einheit der Apperzeption gebracht wird, sondern wenn diese Synthesis für alle denkenden Wesen gilt. Also jene Einheit meines Selbst hat nur dann erkenntnisschaffende Bedeutung, wenn in und mit der Vereinheitlichung durch die Einheit meines Bewusstseins gleichzeitig die Form alles Bewusst-seins überhaupt[1]) in mir wirksam ist. Würde es sich beim „Bewusstsein überhaupt" nur um meine individuelle Bewusstseinseinheit handeln, um mein Bewusstsein im allgemeinen im Gegensatz zu meinen momentanen Bewusstseinszuständen, so kämen wir nie über individuelle Giltigkeit der Erkenntnis hinaus, so blieben wir doch zuletzt im Individualismus und Subjektivismus stecken. Nur weil und indem in der Einheit meines Bewusstseins zugleich sich die Einheit alles Bewusst-seins überhaupt geltend macht, wird die Erkenntnis wahrhaft allgemein und objektiv.

---

[1]) Wesentlich in diesem Sinne spricht Kant (Kr. d. r. V. A. 354 = Kehrb. 302 = Valent. 734) von dem „formalen Satz der Apperzeption: Ich denke" oder von der „Form der Apperzeption, die jeder Erfahrung anhängt", und (in der Kr. d. r. V. A. 382 = Kehrb. 322 = Valent. 752) von dem Ich als „der blossen Form des Bewusstseins". Während diese Stellen nur der 1. Aufl. angehören, nennt Kant in einer nur der 2. Aufl. (B. 208 = Kehrb. 163 = Valent. 206) angehörenden Stelle die reine Apperzeption „ein bloss formales Bewusstsein (a priori)".

In diesem Sinne also ist „Bewusstsein überhaupt" zunächst bei Kant gemeint: die allgemeine Form alles Bewusst-seins überhaupt, wann, wo und wie es sich überhaupt vorfinde. Wenn die gegebenen Empfindungen kategorial verarbeitet sind, sind sie damit dem Bewusstsein überhaupt unterbreitet; und andererseits, indem sie dem Bewusstsein überhaupt, der Form alles Bewusst-seins überhaupt unterstellt werden, werden sie eben damit der kategorialen Synthesis unterworfen.

Darin aber besteht der Kern und das Prinzip der „transscendentalen Methode" Kants, dass sie die Verbindung der Empfindungen nicht bloss in meinem individuellen Bewusstsein sucht, sondern in der Allgemeinheit des Bewusstseins überhaupt. Würde sie das erstere tun, so wäre sie psychologisch-genetisch und würde das empirische Zustandekommen der Erfahrung genealogisch untersuchen; sie ist aber logisch-analytisch, und sucht, nicht durch Einzelforschung, sondern beurteilend im allgemeinen, was in der Erfahrung überhaupt im allgemeinen liegt; und findet, dass Erfahrung im prägnanten Sinn darin besteht, dass das Mannigfaltige nicht bloss im Einzel-Ich nach dessen individuellen Anlagen verbunden wird, sondern dass es durch die in jedem Bewusstsein als solchem notwendigen Erkenntnisfaktoren a priori gesetzmässig verknüpft ist. Und wenn auch das erkennende Individuum als einzelnes, in der Gestalt eines Galilei oder Newton, das Mannigfaltige zum ersten Male historisch zu einem Gesetz verbindet, so tut dies das betreffende Individuum doch nicht als Individuum, sondern insofern in ihm die Vernunft überhaupt gesetzmässig wirksam ist, insofern es also ein Vertreter der gesetzmässigen Form alles Bewusst-seins überhaupt ist.

Damit aber eben erweitert sich die Einheit des individuell-einheitlichen Bewusstseins zur Einheit alles Bewusstseins im allgemeinen, und diese logische Verallgemeinerung des Bewusstseins stellt sich uns nun durch eine leichte, aber bedeutsame Verschiebung dar als ein generell-einheitliches Bewusstsein, als — Allgemeinbewusstsein.[1]) Damit aber verlassen wir das Gebiet des Logisch-

[1]) Man wird, ohne den vorliegenden Zeugnissen Gewalt anzutun, sagen dürfen, dass bei Kant selbst also eine Fortbildung der Lehre stattgefunden hat, aus der sich auch die verschiedenen Bedeutungen des Ausdruckes „Bewusstsein überhaupt" erklären. In der 1. Aufl. d. Kr. d r. V. tritt der Ausdruck ‚Bewusstsein überhaupt' noch nicht auf: die Sache ist aber schon vorhanden, insofern doch die transscendentale Apperzeption die allgemeine Form und Funktion des Bewusst-seins bedeutet. „Bewusst-

Allgemeinen, wir kommen ins Überlogische, ohne jedoch einen Schritt in das Gebiet einer neuen Realität zu tun. Wir nehmen damit noch nicht ein solches Allgemein-Bewusstsein als etwas Reales an: sondern wir bleiben mit Kant auf der Grenze stehen. Einen Grenzbegriff hat Kant gebildet, indem er dem Bewusstsein überhaupt den Sinn eines Allgemein-Bewusstseins gibt. Ein erkenntnistheoretischer Hilfsbegriff ist es nur, etwa wie jener der intellektuellen Anschauung. Ein Allgemein-Bewusstsein nimmt Kant damit nicht einmal als Hypothese an, sondern nur als methodischen Kunstgriff. Meine Erkenntnisse sind dann objektiv, d. h. allgemein und notwendig, wenn sie so geformt sind, wie sie es sein müssten, wenn sie einem allumfassenden Allgemein-Bewusstsein, dem Generalvertreter aller einzelnen Bewusstseine, unterstellt würden; dieses „Allgemein-Bewusstsein", diese Idee Kants, bedeutet bei ihm nur den Gedanken einer Zusammenfassung aller Einzelbewusstseine in einem allgemeineren, die Individuen umfassenden, und damit auch alle Individuen überragenden Bewusstsein überhaupt.

Damit kommen wir zur Frage der Realität des „Bewusstseins überhaupt" für Kant. Es ist klar, dass man dies Problem nicht verwechseln darf mit der Frage nach der Realität des einzelnen Ichs für Kant. Es handelt sich nicht darum, ob dem einzelnen Erscheinungs-Ich ein transscendentes Ich-an-sich entspreche oder nicht.

Jene Frage nach der metaphysischen Realität des „Bewusstseins überhaupt" = Allgemeinbewusstsein ist scharf zu trennen von der anders gearteten Frage nach der metaphysischen Realität

---

sein überhaupt" im Sinne eines logischen Allgemeinbegriffs ist also in der 1. Aufl. der Kr. d. r. V. zwar nicht dem Ausdruck, wohl aber der Sache nach schon vorhanden. In den Prolegomena tritt die Weiterbildung derart ein, dass für den schon sachlich vorhandenen neuen Begriff auch der neue Ausdruck gebildet wird. In den Stellen der Prolegomena, sowie in den übrigen oben S. 49 ff. aufgezählten Hauptstellen ist nun der Übergang vom „Bewusstsein überhaupt" als logischem Allgemeinbegriff zum erkenntnistheoretischen Hilfsbegriff, zur Idee eines Allgemein-Bewusstseins zwar schon der Sache nach gemacht, aber doch nicht unzweideutig zum Ausdruck gebracht. In den beiden Reflexionen (Erdmann II, 981 u. 989), welche nach Erdmanns Schätzung aus der späteren Zeit des Kritizismus stammen, tritt nun dagegen dieses „Allgemein-Bewusstsein" deutlich hervor, sowohl sachlich als ausdrücklich, dagegen fehlt nun gerade an diesen beiden Stellen der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt". Vielleicht eröffnet die von Adickes zu erwartende neue Ausgabe des Kantischen Nachlasses hierfür neue Quellen und neue Gesichtspunkte.

des einzelnen denkenden Wesens. Wir kommen damit in das überaus diffizile Gebiet der Dinge an sich; aber man kann die letztere Frage immerhin noch dahin beantworten, dass es Stellen genug bei Kant gibt, in denen er die metaphysische Existenz des *homo noumenon* unzweideutig setzt, und damit eben die metaphysische Bedeutung des individuellen Ich anerkennt. Aber selbst wenn man diese Realitätsfrage bejaht, so bleibt immer noch die zweite Frage, ob Kant die metaphysische Realität eines Allgemein-Bewusstseins angenommen habe. Diese Frage ist aber vielmehr keine Frage, denn diese metaphysische Realität hat Kant nirgends angenommen, und kann sie auch, seiner ganzen kritischen Philosophie entsprechend, nicht angenommen haben.

Nun könnte man aber mit folgendem Einwand kommen: Das „Bewusstsein überhaupt" sei identisch mit der transscendentalen Apperzeption, und wenn diese eine metaphysische Realität sei, so sei auch das „Bewusstsein überhaupt" nach Kant als metaphysische Realität zu fassen. Aber in dieser Argumentation stecken zwei falsche Voraussetzungen. Einmal ist das „Bewusstsein überhaupt" keineswegs ohne weiteres mit der „transscendentalen Apperzeption" zu identifizieren. Die Synthesis der transscendentalen Apperzeption stellt die Gesetzmässigkeit dar, nach der sich alles Denken überhaupt vollzieht und vollziehen muss, nach der alle Verbindung des Mannigfaltigen in dem Bewusstsein und in jedem Bewusstsein vor sich gehen muss. Diese Gesetzmässigkeit ist allerdings in allen denkenden Individuen dieselbe, aber darum ist noch nicht sie selbst begrifflich mit dem „Bewusstsein überhaupt" zu identifizieren. „Bewusstsein überhaupt" ist vielmehr die begriffliche Verallgemeinerung des Einzelbewusstseins und der Einzelbewusstseine zu einem Allgemeinbewusstsein, zu einem über alle einzelnen Individuen übergreifenden Gesamtbewusstsein, ein Begriff, den als Hilfsvorstellung, als Grenzbegriff, als blosse Idee zu bilden erlaubt ist. Von einem solchen „Bewusstsein überhaupt" kann man ja auch, wie das faktisch später Laas getan hat, sprechen, ohne jene von Kant selbst angenommene apriorische Gesetzmässigkeit alles Denkens überhaupt zu akzeptieren; also ist „Bewusstsein überhaupt" nicht ohne weiteres identisch mit „transscendentaler Apperzeption". Vom Kantischen Standpunkt aus allerdings wäre ein solches empirisches „Bewusstsein überhaupt" erkenntnistheoretisch wertlos. Für Kant wird die Idee des „Bewusstseins überhaupt" nur dadurch wertvoll, dass demselben die Annahme einer allgemeingiltigen Ge-

setzmässigkeit des Denkens überhaupt, also in seiner Sprache die Annahme der Synthesis der reinen, transscendentalen Apperzeption, der synthetischen Verbindungsgesetze a priori — zu Grunde liegt. Begrifflich identisch sind also beide Gebilde, „Bewusstsein überhaupt" und „transscendentale Apperzeption", nicht, auch nicht für Kant selbst; denn nur erst auf Grund der Annahme der Gesetzmässigkeit der Synthesis der transscendentalen Apperzeption kann für Kant die Idee eines Bewusstseins überhaupt entstehen.

Dass nun aber — und dies war die zweite Voraussetzung der oben angeführten Argumentation — die Synthesis der transscendentalen Apperzeption selbst als metaphysische Realität zu bezeichnen wäre, ist nach dem oben Entwickelten ebenfalls schon ausgeschlossen. Was auch Kant über das Ding-an-sich gedacht und gesagt haben mag, nirgends hat er etwa die transscendentale Apperzeption selbst als Ding-an-sich gefasst oder bezeichnet. Sie ist ihm vielmehr die im Ich sich geltend machende Gesetzmässigkeit des Denkens, die als solche die Form und die Norm alles Bewusstseins ist, auf die man also die Kategorie der Substanz gar nicht anwenden kann, weder im empirischen noch im transscendenten Sinne. Und ebensowenig ist jene Kategorie anwendbar im Sinne Kants auf den auf der Grundlage des Begriffs der transscendentalen Apperzeption ruhenden Begriff des „Bewusstseins überhaupt".

Eine metaphysische Bedeutung kann also Kant selbst — seinem ganzen kritischen Grundprinzip nach — nicht dem „Bewusstsein überhaupt" gegeben haben. Wohl musste seine transscendentale Methode ihn mit Notwendigkeit auf den logischen Allgemeinbegriff der Form alles Bewusst-seins überhaupt führen, wohl konnte er noch diese Form alles Bewusst-seins überhaupt in den erkenntnistheoretischen Hilfsbegriff eines Allgemein-Bewusstseins weiterbilden — aber einen metaphysischen Grundbegriff konnte, durfte und wollte Kant mit dem „Bewusstsein überhaupt" nimmermehr schaffen. Diesen verhängnisvollen, über den Kritizismus hinausführenden und damit zum unkritischen Dogmatismus verführenden Schritt haben erst einige seiner Epigonen getan.

Für Kant und in Kants Sprache ist das „Bewusstsein überhaupt" kein transscendenter, sondern ein transscendentaler Begriff.

II. Die Lehre vom „Bewusstsein überhaupt“ in der nachkantischen Philosophie.[1])

§ 16. Das „Bewusstsein überhaupt“ bei Karl Leonhard Reinhold.

Man sollte erwarten, dass über die Lehre vom „Bewusstsein überhaupt“ Kants Schüler und Anhänger Jakob Siegmund Beck sich erläuternd geäussert hätte. War er es doch, dem Kant im Oktober 1792 geschrieben hatte, es „komme alles darauf an“, darzutun, dass die Verbindung (und deren Funktion) unter Regeln a priori im Gemüte stehe, „welche das reine Denken eines Objektes überhaupt (den reinen Verstandesbegriff) ausmachen“, weil nämlich im empirischen Begriffe des Zusammengesetzten die Zusammensetzung nur durch die selbsttätige Verbindung des Mannigfaltigen „in ein Bewusstsein überhaupt (das nicht wiederum empirisch ist) vorgestellt werden“ könne. Allein wie Beck einerseits wesentliche Stücke der Kantschen Philosophie, z. B. das Ding an sich, ablehnte, so nahm er auch anderseits der Terminologie seines Meisters gegenüber eine selbständige Stellung ein. So vermied er in seiner „Propädeutik zu jedem wissenschaftlichen Studio“ aus dem Jahre 1799 die Bezeichnung „kritische“ Philosophie, weil die wahre Philosophie keines Mannes Namen führen dürfe. Und fünf Jahre früher, am 17. Juni 1794, schrieb er an Kant: „Sie führen Ihren Leser in Ihrer K. d. r. V. allmählich zu dem höchsten Punkt der Transszendentalphilosophie, nämlich zu der synthetischen Einheit. Sie leiten nämlich seine Aufmerksamkeit zuerst auf das Bewusstsein eines Gegebenen, machen ihn nun auf Begriffe, wodurch etwas gedacht wird, aufmerksam, stellen die Kategorien anfänglich auch als Begriffe in der gewöhnlichen Bedeutung vor und bringen zuletzt Ihren Leser zu der Einsicht, dass diese Kategorie eigentlich die Handlung des Verstandes ist, dadurch er sich ursprünglich den Begriff von einem Objekt macht und das ‚Ich denke ein Objekt‘ erzeugt. Diese Erzeugung der synthetischen Einheit des Bewusstseins habe ich mich gewöhnt, die ursprüngliche Beilegung zu nennen.“

---

[1]) Die folgenden Ausführungen erheben nicht den Anspruch, eine ausführliche oder gar erschöpfende Geschichte der Lehre vom „Bewusstsein überhaupt“ zu geben, sie wollen nur Bausteine zu einer solchen historisch-kritischen Darstellung liefern.

Kant war freilich mit dieser Bezeichnung nicht einverstanden. In seiner Antwort vom 1. Juli 1794 macht er den scholastischen Einwand, das Wort „Beilegung“ lasse sich nicht ganz verständlich auf lateinisch ausdrücken. Bemerkenswert ist, dass Kant im Folgenden den Begriff der Allgemeingiltigkeit durch den der Mitteilbarkeit (Communicabilität) umschreibt. Er fügt jedoch hinzu: „Für mich sind aber so überfeine Spaltungen der Fäden nicht mehr; selbst Herrn Prof. Reinholds seine kann ich mir nicht hinreichend klar machen.“ Damit nehmen wir von Beck, bei dem sich der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“ nicht zu finden scheint und bei dem auch die Sache selbst eine ganz andere Wendung bekommen hat, den Übergang zu Reinhold.

Karl Leonhard Reinhold hatte schon 1789 ein Buch unter dem Titel „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens“ (2. Auflage 1795) veröffentlicht. Kants K. d. r. V. war im wesentlichen eine Theorie des Erkennens. Da aber das Erkennen ein komplizierter Begriff ist, über welchen die Meinungen der Philosophen von einander abweichen, glaubte Reinhold einen Schritt weiter zurückgehen zu müssen, um im Bewusstsein und seinen Vorstellungen den allgemein anerkannten, gleichsam neutralen Boden zu finden, von dem er seinen Ausgangspunkt nehmen könne. Reinholds Kardinalbegriffe sind daher die „Vorstellung überhaupt“ und das „Bewusstsein überhaupt“.

Kant hatte sowohl die Vorstellung, als auch das Bewusstsein als bekannte Tatsachen vorausgesetzt und ohne Erklärung eingeführt. Alles, was nicht Gefühl oder Wille ist, nannte Kant „Vorstellung“, ja er nahm sogar „unbewusste“ Vorstellungen an, „sofern wir uns mittelbar bewusst sein können, eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewusst sind.“ [1]) Vorstellung ist bei Kant die „Gattung überhaupt“, [2]) unter welcher, dem ersten Grade der Erkenntnis, deren zweiter Grad stehe, nämlich „die Vorstellung mit Bewusstsein“. „Die Vorstellung lässt sich durchaus nicht erklären; denn man müsste, was Vorstellung sei, immer durch eine andere Vorstellung erklären“ (Kants Logik, herausg. von Jäsche, Ausgabe von 1800, S. 41).

Nach Reinhold ist nun von jeder „Vorstellung überhaupt“, d. h. dem Gemeinschaftlichen der Empfindung, der Anschauung, des Begriffes und der Idee, also demjenigen, was zwar weder

[1]) Anthropologie IV² 17.

[2]) I, 333 (K. d. r. V.).

Objekt noch Subjekt ist, aber auf beide bezogen wird, — von jeder „Vorstellung überhaupt“ unzertrennlich ist das „Bewusstsein überhaupt“, das Bewusstsein seinem Gattungsbegriffe nach, welches eben in dem Bezogenwerden der blossen Vorstellung auf das Objekt und das Subjekt besteht (Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, S. 321). In jeder Vorstellung sei zweierlei enthalten: erstens etwas, was sich in ihr auf das Objekt bezieht und wodurch sie dies tut, — der Stoff der Vorstellung; zweitens etwas, was sich in ihr und wodurch sie sich auf das Subjekt bezieht, wodurch jener Stoff erst eine Vorstellung wird, — die Form der Vorstellung. Während der dem Subjekt gegebene Stoff in diesem (dem Subjekte) die Annahme eines sich leidend verhaltenden rezeptiven Vermögens nötig mache, setze die Form voraus, dass sie spontan durch innere Tätigkeit im Subjekte hervorgebracht werde. Ohne Rücksicht auf Spontaneität oder Rezeptivität bestehe ein der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft Gemeinschaftliches, eben das „Vorstellungsvermögen überhaupt“.

Reinhold leugnet, im Gegensatz zu Kant, Vorstellungen ohne Bewusstsein. „Das Bewusstsein überhaupt ist von der Vorstellung überhaupt unzertrennlich (a. a. O., S. 327; vergl. auch S. 256). In dieser Beschränkung war der Terminus „Vorstellung“ von Chr. Wolff als intellektueller Bewusstseinsvorgang, bereits auf der Stufe der Empfindungen nachweisbar, in die philosophische Sprache eingeführt worden.[1])

Schon äusserlich, nämlich durch Kursivdruck, hat Reinhold fast durchgehends das „Bewusstsein überhaupt“ als einen besonderen Terminus ausgezeichnet. Er beklagt, dass „bisher über das ‚Bewusstsein überhaupt‘ eben so wenig und eben so schief philosophiert“ worden sei, wie „über die blosse Vorstellung überhaupt“. Die wenigen, die es diskutiert hätten, seien nur bei gewissen einzelnen Arten des Bewusstseins stehen geblieben, „deren Eigentümlichkeiten sie nur sehr schwankend und unbestimmt angeben konnten“, da sie die Gattung, das ‚Bewusstsein überhaupt‘, bei ihren Untersuchungen ganz übersehen hätten (a. a. O., S. 322). Man habe infolge der Verworrenheit des Begriffes der blossen Vorstellung fälschlich jede Veränderung des Gemüts „Vorstellung“ genannt und somit auch das Bewusstsein für eine Vorstellung,

[1]) Vergl. hierzu B. Erdmanns Aufsatz: „Zur Theorie der Apperzeption“, Vierteljahrsschr. für wiss. Philos. X (1886) S. 307 u. f.

und zwar für die Vorstellung der Vorstellung erklärt. Erst bei tieferem Eindringen in die Natur des Bewusstseins sei dieses wenigstens für die Vorstellung der Beziehung einer Vorstellung aufs vorstellende Subjekt ausgegeben worden. Allein das „Bewusstsein überhaupt“ sei von der „Vorstellung überhaupt“ so wesentlich verschieden, dass keine Art des Bewusstseins als Bewusstsein Vorstellung sein könne. Gewiss: zu jedem Bewusstsein gehöre Vorstellung, aber ausser dieser auch die im Bewusstsein vorhandene, von der Vorstellung unterschiedene Beziehung zwischen Subjekt und Objekt. Dieses Beziehen aber dürfe man nicht „Vorstellung“ nennen. Denn das doppelte Bezogenwerden der Vorstellung auf das Subjekt und Objekt werde gar nicht vorgestellt, sondern sei die Form des „Bewusstseins überhaupt“ selber. Wenn man sich dieses Bezogenwerden vorstelle, so habe man es darum nicht schon selbst; das Bewusstsein und die Vorstellung des Bewusstseins sei zweierlei. Letztere sei, auf das Bewusstsein als Gegenstand und auf das Subjekt bezogen, das Bewusstsein des Bewusstseins. Noch weniger könne das Bewusstsein Vorstellung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen dem Subjekte an sich und der blossen Form einerseits, — dem Objekte an sich und dem blossen Stoffe der Vorstellung andrerseits sein, da alle diese vier Dinge nicht vorstellbar seien (S. 324).

Das „Bewusstsein überhaupt“ sei also keine Vorstellung, sondern diejenige Veränderung des Gemüts, durch welche die blosse Vorstellung aufs Objekt und Subjekt bezogen werde; „eine doppelte Handlung des Subjektes, durch welche die Vorstellung in Rücksicht ihres Stoffes dem Gegenstande, und in Rücksicht ihrer Form dem Subjekte zugeeignet wird; eine Handlung der Spontaneität, durch welche die Vorstellung mit dem von ihr verschiedenen Objekte und Subjekte verbunden wird“ . . . „Durch das Beziehen der Vorstellung auf den Gegenstand ist sich das Subjekt etwas bewusst, durch das Beziehen auf das Subjekt ist es sich etwas bewusst. Dieses Etwas ist in jedem Bewusstsein der Gegenstand des Bewusstseins, aber auch zugleich in jedem der Gegenstand der blossen Vorstellung, die mit ihm und dem Subjekte den Inhalt des Bewusstseins ausmacht“ (325).

Wie Arten zur Gattung verhalten sich zum „Bewusstsein überhaupt“ 1. das Bewusstsein der Vorstellung, 2. das Bewusstsein des Vorstellenden (das Selbstbewusstsein) und 3. das Bewusstsein des Vorgestellten. Unterschieden sind diese drei Arten nur durch

ihre Gegenstände; was ihnen gemeinschaftlich zukommt und sie zur Gattung verbindet, ist das „Bewusstsein überhaupt“. Dieses ist als das Bezogenwerden der blossen Vorstellung aufs Objekt und Subjekt die eigentliche Natur jeder Art des Bewusstseins (S. 325—327).

Die fehlerhafte Annahme unbewusster Vorstellungen, zu der man vorwiegend auf Leibnizischen Gedankengängen gelangt war, ist nach Reinhold zum teil auch durch eine Verwechselung des nie untersuchten „Bewusstseins überhaupt“ mit dem „klaren“ und „deutlichen“ Bewusstsein verschuldet worden. „Es gibt Vorstellungen ohne klares Bewusstsein. Ist es nun nicht ausgemacht, wodurch sich das klare Bewusstsein von dem ‚Bewusstsein überhaupt‘ unterscheide, so ist nichts natürlicher, als dass man den Mangel des klaren Bewusstseins für Mangel des ‚Bewusstseins überhaupt‘ ansehe“ (331).

Die Klarheit des „Bewusstseins überhaupt“ ist zu suchen in der Klarheit seiner drei Arten (des Bewusstseins der Vorstellung, des Subjektes und des Objektes).

Deutlich ist das „Bewusstsein überhaupt“, wenn es Bewusstsein des vorstellenden Subjektes, also Selbstbewusstsein ist. Im Selbstbewusstsein besteht in allen Fällen der Deutlichkeit der drei Arten des „Bewusstseins überhaupt“ auch die Deutlichkeit der Gattung, des „Bewusstseins überhaupt“.

Beim Selbstbewusstsein wird das Objekt des Bewusstseins als identisch mit dem Subjekte vorgestellt. Diese Identität in einem und eben demselben Bewusstsein erklärt sich auf folgende Weise: „Der Stoff der blossen Vorstellung, deren Objekt das Vorstellende ist, kann und muss in zweierlei Rücksichten angesehen werden, 1. inwiefern er seiner eigentümlichen Beschaffenheit nach in seinen Gegenständen, den Formen der Rezeptivität und Spontaneität, a priori im Vorstellungsvermögen bestimmt ist, und 2. inwiefern er in der Vorstellung, deren Inhalt er ausmacht, durch das Affiziertwerden der Rezeptivität, welches zu jeder Vorstellung gehört, bestimmt werden muss. Dieses Affiziertwerden kann bei einer Vorstellung, die nur die a priori im Gemüt vorhandenen Formen vorstellt, durch nichts ausser dem Vorstellungsvermögen, sondern muss durch die Tätigkeit des Vorstellungsvermögens selbst geschehen. Inwiefern nun der Stoff zur Vorstellung des Vorstellenden in den Formen der Rezeptivität und Spontaneität a priori im Gemüte bestimmt, und zwar demselben gegeben und nicht von

ihm hervorgebracht ist, insofern wird das Gemüt durch dieses Gegebene (den Stoff) sich selbst Objekt. Inwiefern aber dieser a priori im Vermögen bestimmte Stoff durch eine Handlung der Spontaneität als wirklicher Stoff in einer besonderen Vorstellung bestimmt (die Wirklichkeit dieses Stoffes in der Vorstellung durch die Handlung des Subjektes hervorgebracht) wird, insofern stellt diese Vorstellung an dem als vorstellend vorgestellten Objekte auch das Subjekt in der Eigenschaft als Objekt vor, — das Subjekt, dem der Stoff der Vorstellung sowohl inwiefern er a priori im Vorstellungsvermögen, als auch inwiefern er a posteriori in der wirklichen Vorstellung bestimmt ist, einzig angehört“ (335, 336).

In diesen Auseinandersetzungen glaubt Reinhold zugleich die Grundlinien zur Entstehungsgeschichte der wichtigen Vorstellung des Ichs gezeichnet zu haben. „Unter dem Ich wird das vorstellende Subjekt, inwiefern es Objekt des Bewusstseins ist, verstanden. Der Weg vom dunkeln Bewusstsein eines Gegenstandes, von welchem alles Bewusstsein ausgeht, zum deutlichen Selbstbewusstsein geht durch das klare Bewusstsein der Vorstellung, die vorher in ihrem Unterschiede vom Gegenstande vorgestellt werden muss, bevor das Vorstellende in seinem Unterschiede von der Vorstellung vorgestellt werden kann. Das Gemüt muss sich vorher das blosse Vorstellen vorgestellt haben, bevor es sich selbst unter dem Prädikate des Vorstellenden denken kann“ (336).

Am Ende der subtilen Distinktionen Reinholds wirft der Leser doch unwillkürlich die Frage auf, wie sich denn der hier (S. 336) und schon früher so harmlos eingeführte Begriff „Gemüt“ zu dem oben (S. 321 u. f.) erläuterten Begriffe „Bewusstsein überhaupt“, sowie zu dem „metaphysischen Vernunftvermögen“ (S. 165) verhalte (338). Reinhold gibt darauf keine bündige Antwort.

Beim „Bewusstsein überhaupt“ (der Gattung) wird genau wie bei der einen seiner drei Arten, dem Bewusstsein des Gegenstandes, der Gegenstand von der blossen Vorstellung unterschieden. Worin besteht nun hier der Unterschied zwischen Gattung und Art? Reinhold antwortet: Die Handlung des Unterscheidens, wie sie das „Bewusstsein überhaupt“ vornimmt, ist keine Vorstellung; sie besteht vielmehr bloss in dem Verbinden der Vorstellung mit dem Subjekte. Dagegen wird beim Bewusstsein des Gegenstandes der Gegenstand nicht nur von der blossen Vorstellung unterschieden, sondern auch **als** unterschieden vorgestellt.

Die vorstehende Darlegung stützt sich auf die 2. Auflage des Reinholdschen „Versuchs einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens“ (1795). In der 1. Auflage (1789), auf die Reinhold selber in einem kurzen Aufsatz unter dem Titel „Verschiedene Ansichten vom Bewusstsein“ (Beilage III zu seinem Buche „das menschliche Erkenntnisvermögen“, Kiel 1816) zurückgeht, finden sich die Gedanken über das „Bewusstsein überhaupt“ nicht anders entwickelt.

Reinhold übt folgende Selbstkritik an seiner Theorie („Das menschliche Erkenntnisvermögen“ S. 241): „Zum Behuf des objektiven Bewusstseins oder der empirischen Erkenntnis setzt die Theorie des V. V. in der Rezeptivität des vorstellenden Subjektes neben dem inneren Sinne als dem Vermögen, durch sich selbst affiziert zu werden, auch einen äusseren Sinn, als das Vermögen, durch äussere, vom Subjekte und seinem Vermögen unabhängige Gegenstände, durch die Dinge an sich affiziert zu werden, voraus, welches die Sinnlichkeit heisst. Gleichwohl aber soll dem von der Theorie des Vorstellungsvermögens aufgestellten Begriffe der Vorstellung überhaupt die Vorstellung des Dinges an sich widersprechen und daher unmöglich sein. Die Theorie gerät sonach mit sich selber in Widerspruch, indem sie das zu den Vorstellungen des äusseren Sinnes unentbehrliche Affiziertwerden von aussen her von der Einwirkung der Dinge an sich herleitet und also auf das Nichtvorstellbare das Prädikat der Ursächlichkeit anwendet, welches ihrer eigenen Theorie des Verstandes zufolge nur eine dem Verstande a priori gegebene Form seiner Vorstellungen ist, und durch die Begriffe nur auf sinnlich vorgestellte Gegenstände, nur auf Erscheinungen, anwendbar sein kann.“

Reinhold suchte den Zusammenhang zwischen der Sinnlichkeit und dem Denkvermögen in der Vermittlung, welche die menschliche Wortsprache dem Bewusstsein und der gegenseitigen Verständigung leistet. Kant und Hume hatten im Gegensatz zu Locke und Leibniz die Bedeutung der Sprache mit Stillschweigen übergangen. Männer wie Hamann, Jacobi und Herder hatten diesen Mangel wiederholt getadelt. Kant hatte sich darauf beschränkt, Sinnlichkeit und Verstand, diese beiden möglicherweise aus einer Wurzel entsprungenen Stämme der Erkenntnis, durch den Schematismus miteinander zu verbinden. Reinhold suchte den Nachweis zu führen, dass der Zusammenhang zwischen der Sinnlichkeit und dem Denkvermögen durch die beiden Vermögen ange-

hörige Sprache vermittelt werde, indem diese das Sinnenfällige darbiete in dem Hörbaren der artikulierten Laute, in dem Sichtbaren der Schriftzeichen, sowie in dem Bilderreichtum ihrer Metaphern, dem Verstande aber in ihren Begriffen, demjenigen, was durch jenes Sinnenfällige nur bezeichnet und gemeint sei, eine Handhabe des Denkens gebe.[1]) Daher ist schon das Wort Bewusstsein von Belang. „Nie war das Bedürfnis, die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Bewusstsein zu suchen und zu finden dringender als bei dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie in Deutschland; und sie ist entdeckt, sobald sie ausdrücklich ausgesprochen und eben dadurch in einem deutlichen Begriffe aufgestellt ist" (Das menschliche Erkenntnisvermögen S. 109).

Das sinnliche Vorstellen ist dem tierischen Bewusstsein verwandt, das göttliche Bewusstsein ist dem menschlichen durch das Denken ähnlich; es ist aber sowohl über das sinnliche Vorstellen als über alles Vorstellen, mithin auch über die Sprache erhaben; es ist das allwissende Bewusstsein des allgegenwärtigen und allmächtigen Urwesens, „dessen Denken den Grund der Möglichkeit, und dessen Wollen den Grund der Wirklichkeit des wahren Seins der Natur im allgemeinen und einzelnen enthält." Diese dogmatische Erhebung des Bewusstseins überhaupt in das Gebiet des Religiösen findet sich, wie wir sehen werden, ganz ähnlich auch bei Schelling. „Die dem denkenden Vorstellen eigentümliche Gewissheit macht den eigentlichen Gattungsbegriff des menschlichen Bewusstseins aus, und die unter dieser Gattung begriffenen beiden Arten des Bewusstseins sind keineswegs das reinsinnliche oder tierische und das reindenkende oder göttliche Bewusstsein, sondern sie sind das empirisch denkend vorstellende Bewusstsein, welches der Erfahrung, und das reindenkend vorstellende Bewusstsein, welches dem Gewissen ursprünglich eigen ist" (a. a. O., S. 109—111).

Die starke Beimischung metaphysischer Spekulation, die sich in Reinholds Darlegungen kundgibt, veranlasste und berechtigte den Halleschen Professor Jakob, in seinem Briefe vom 22. Juni 1795 an Kant zu schreiben, er halte mit Beck „die Art zu philo-

[1]) Die enge Beziehung des Bewusstseins überhaupt zur Sprache, deren Begriffszeichen ja gleichsam die allgemeingültigen Tausch- und Verkehrsmittel des Allgemeinbewusstseins sind, scheint schon Kant im Sinne gehabt zu haben, als er in seinem Briefe an Beck vom 1. Juli 1794 statt allgemeingiltig „mitteilbar", „communicabel" schrieb.

sophieren, welche diese Männer, Reinhold, Fichte, Abicht etc. einführen wollen, für eine völlige Abweichung von der kritischen Methode. Es ist unbegreiflich, wie man nach Erscheinung der Kritik noch nach einem obersten Grundsatz suchen kann, der nicht bloss die Grenzen der menschlichen Erkenntnis bestimmen, sondern auch sogar über jeden Inhalt kategorisch entscheiden soll“.

Reinholds Analyse des Bewusstseins überhaupt ist trotz des scheinbaren Hinausgehens über Kant in Wahrheit ein Rückfall in die Psychologie Tetens'. Das Reinholdsche Bewusstsein überhaupt ist der empirische Gattungsbegriff des individuellen Bewusstseins, das „empirische Bewusstsein überhaupt“, das in den Fesseln seiner Subjektivität sich nicht zur transscendentalen Höhe zu erheben vermag. Auf dem empirischen Fundamente des „repraesento, ergo sum“ lässt sich wohl das Erkenntnisvermögen beschreiben, nicht aber Erkenntnis begründen, weil das empirische Bewusstsein überhaupt bereits selber eine Tatsache des Bewusstseins, ein Begründetes ist und zu seinem letzten Grunde nicht gelangt. Man könnte höchstens noch sagen, dass Reinhold den abstrakten Verstandesbegriff des Bewusstseins im allgemeinen (vgl. oben S. 70 und 90) noch erreicht habe, aber die Vernunftidee eines übergreifenden Allgemeinbewusstseins im Sinne eines transscendentalen Hilfsbegriffes ist ihm völlig fremd geblieben.

Wie das Prinzip Reinholds erkenntnistheoretisch unzulänglich ist, so ist auch die analytische Methode seines Philosophierens verfehlt. Durch Analysis lässt sich die Realität der Erkenntnis nicht begründen, sondern höchstens die philosophische Propädeutik nach ihren logischen Elementen ergründen. Die Tendenz, in den systematischen Zusammenhang philosophischer Lehrgebäude durch Reduktion ihrer Bestandteile auf formale Logik einzudringen, bekundet zwar die Gründlichkeit eines nach Einsicht strebenden philosophischen Interesses, verrät aber auch Mangel an Überblick und Unvermögen zu selbständiger Konzeption. Daraus erklärt sich auch der schwankende Eklektizismus Reinholds, der häufige Wechsel seines Standpunktes: er ist nacheinander Anhänger Kants, Fichtes, Jacobis und Bardilis!

Gleichwohl ist den Bemühungen Reinholds nicht jedes Verdienst abzusprechen. Wenn auch die Analyse des empirisch bedingten Ich keine Methode sein kann, die zum Ziele führt, und wenn auch das individuelle Bewusstsein als Prinzip der Philosophie nicht genügt, so haben Prinzip und Methode doch das

philosophische Problem in ein neues Licht gerückt und das Verständnis seiner Lösung durch Kant vorbereiten helfen.

§ 17. Das „Bewusstsein überhaupt“ bei Maimon.

Es wäre unbillig, Salomon Maimon zu übersehen, der seinem Kritiker Reinhold halb als Gesinnungsgenosse, halb als Gegner in betreff des „Bewusstseins überhaupt“ wertvolle Anregungen gegeben hatte. Maimon verdient diese Erwähnung auch wegen der Anerkennung, die ihm Kant, Fichte und Schelling zollten.

Während wir bei den führenden Geistern der neueren Philosophie die Neigung zur metaphysischen Spekulation meist am Ende ihrer Laufbahn stärker hervortreten sehen, finden wir sie bei Maimon schon im Beginn derselben. Es mögen Reminiszenzen an Platon und Spinoza gewesen sein, die ihm die pantheistische Hypothese nahelegten, die Idee des Bewusstseins überhaupt durch eine *entelechia universi* zu realisieren. In seinem 1790 veröffentlichten Aufsatze „Über die Weltseele“ (Berlinisch. Journal f. Aufklärung, Bd. VIII, S. 47—92) führt er aus: Da die Begriffe Vielheit, Einheit, Existenz lediglich Formen des Denkens seien, die ohne sinnliches Schema keinen realen Wert hätten, so dürfe man weder die Existenz mehrerer Seelen noch diejenige einer einzigen allgemeinen behaupten. Gleichwohl sei die Annahme einer Weltseele, in der alle unorganischen und organischen Gebilde ihren Grund hätten, eine für die Naturerkenntnis fruchtbare und darum zulässige Hypothese. — Dieser pantheistische Dogmatismus war aber nur eine vorübergehende Anwandlung des kritischen Skeptikers.

Maimon war mit Reinhold der Ansicht, dass Kants Fundament der Transscendentalphilosophie noch tiefer gelegt werden müsse, stimmte aber in der Verbesserung der Grundlage mit Reinhold nicht überein. Maimon tadelt besonders Reinholds Satz des Bewusstseins darum, weil das Ich als höchstes Prinzip der Philosophie keine andere als bloss denkbare Realität, nicht aber wahre reale Bedeutung haben kann, weil es bloss logisch bestimmt ist. Darauf hat Maimon mit allem Nachdruck hingewiesen. Kein Kantianer hat das „Bewusstsein überhaupt“ so eingehend erörtert wie Maimon. In dem von Kant günstig beurteilten „Versuch über die Transscendentalphilosophie“ (1790) schreibt Maimon: „Die Be-

dingung unsers Denkens (Bewusstseins) überhaupt ist Einheit im Mannigfaltigen (S. 16). Das Bewusstsein aller Anschauungen überhaupt setzt das Bewusstsein von Zeit und Raum voraus (S. 55). Das Bewusstsein überhaupt beruht auf Einheit im Mannigfaltigen (S. 130). Ein Objekt des Denkens oder des Bewusstseins überhaupt erfordert Einheit im Mannigfaltigen“ (S. 215).

Während hier das Bewusstsein überhaupt noch im schlichten Sinne des gesamten Vorstellens gebraucht wird, gewinnt es schon in Maimons „Philosophischem Wörterbuche“ (1791) eine weiter tragende Bedeutung. Dort heisst es S. 61: „Das Ich kann nicht definiert werden, indem es entweder der allgemeinste, oder der individuellste Begriff vom Subjekte des Bewusstseins ist. Denn entweder bedeutet es das Bewusstsein überhaupt von allen seinen Modifikationen abstrahiert, und alsdann kann es nicht definiert werden, indem definieren nichts anderes ist als einen allgemeinen Begriff auf besondere Art bestimmen. Das Ich in diesem Sinne genommen aber ist eben dasjenige, was auf keine besondere Art bestimmt werden darf. Und so wie mein Ich (sei es übrigens, was es will) eben dasselbe bleibt, es mag auf diese oder eine andere Art bestimmt werden, so ist auch mein Ich und das Ich eines jeden anderen mit Bewusstsein begabten Wesens eines und eben dasselbe. Folglich ist das philosophische, d. h. das gedachte, nicht gefühlte Ich, der allgemeinste Begriff vom Subjekt des Bewusstseins überhaupt, das zwar als Bedingung eines jeden besonderen Bewusstseins gedacht, durch keine inneren Merkmale aber an sich erkannt werden kann. Oder das Ich bedeutet das besondere innere Gefühl, wovon das bestimmte Bewusstsein der Objekte begleitet wird, und welches so lange als das Wesen, dem es eigen ist, dauert, eben dasselbe bleibt. Das Ich in diesem Sinne genommen kann gleichfalls nicht definiert werden, indem ich keinem anderen dieses Gefühl oder Bewusstsein meines besonderen Ichs beibringen kann.“ An diese Distinktionen hat, wie sich später zeigen wird, Fichte angeknüpft. S. 108 a. a. O. bemerkt Maimon: „Die Idealisten verstehen unter Materie das dem Gegebenen in der Empfindung ausser der Seele zum Grunde liegende Etwas. Sie leugnen daher mit Recht, dass die Materie in diesem Sinne genommen existieren könne, welches auch ihre Gegner zugeben müssen. Sie nennen aber Seele nicht ein unbestimmtes, sich auf alle Objekte beziehendes Bewusstsein überhaupt, sondern ein bestimmtes Bewusstsein; folglich kommt der Seele in diesem Sinne

genommen allerdings Existenz zu, welches abermals von niemand bestritten wird.“ Reinhold, mit dem Maimon brieflich verkehrte, unterzog das Buch einer Kritik, die nicht nach Wunsch seines Verfassers ausfiel. Maimon veröffentlichte 1793 in seinen „Streifereien im Gebiete der Philosophie“ den Briefwechsel mit Reinhold. Er nennt Reinhold einen tiefen, formellen, aber nicht reellen Denker, indem er das diskursive und objektive reelle Denken einander gegenüberstellt. Der Satz des Bewusstseins, den Reinhold zu Grunde lege, gelte nur von dem Bewusstsein einer Vorstellung, nicht aber vom Bewusstsein überhaupt. Diesem Einwande weicht Reinhold aus.

Im folgenden Jahre, 1794, gab Maimon unter dem Titel „Die Kategorien des Aristoteles“ eine Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens heraus. Auch in dieser Schrift diskutiert Maimon das Bewusstsein überhaupt an mehreren Stellen. Ihm ist das Bewusstsein so viel wie Wissen überhaupt, die allgemeine Funktion unseres Erkennens, die Bedingung der Möglichkeit aller besonderen Funktionen, des Empfindens, Vorstellens, Erkennens u. s. w. Dem Bewusstsein z. B. des Rosenduftes inhäriert ein vierfaches Bewusstsein: 1. das B. meiner selbst, als Subjekt, 2. das B. des Rosenduftes als Objekt, 3. das B. der Beziehung meiner Selbst auf den Rosenduft, als Beziehung des Subjekts aufs Objekt, 4. das Bewusstsein überhaupt, das jenen ersten drei gemeinsam ist. Für das letztere fehlt eine passende Sonderbezeichnung, obgleich es als notwendige Bedingung jedes bestimmten Bewusstseins gedacht werden muss, wie wir uns seiner denn auch in jedem bestimmten Bewusstsein wirklich bewusst sind. Ein blosses Objekt des Bewusstseins überhaupt ist unerklärbar. Der Rosenduft kann nicht durch Merkmale erklärt, sondern muss an sich in der bewussten Empfindung (Anschauung) erlebt werden. Das Bewusstsein überhaupt, das jeder Erklärung zu Grunde liegt, ist selber keiner Erklärung fähig. Wenn die Formeln der Logik Bedeutung gewinnen sollen, so muss sie sowohl den Grund der Möglichkeit einer Verbindung des Mannigfaltigen in einer Einheit des Bewusstseins überhaupt vorausschicken, als auch den Grund der verschiedenen Arten dieser Verbindung aus der Transscendentalphilosophie. Dann erst vermag sie von diesem transscendentalen Grunde abzusehen, um als „reine“ Logik aufzutreten. Als solche ist sie die Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens in Beziehung auf ein Ding überhaupt oder auf einen Gegenstand eines

(möglichen) Bewusstseins überhaupt. Betrachtet man irgend ein bestimmtes Bewusstsein des Subjekts als solchen (des Subjekts als Objekt), so zeigt sich ein Zwiefaches: 1. das Bewusstsein überhaupt, 2. die besondere Bestimmung des auf verschiedene Weise bestimmbaren Bewusstseins überhaupt. Der Begriff des Bewusstseins überhaupt ist dabei nicht durch analysierende Abstraktion gefunden, Abstraktion ist nur möglich, wenn das, was abstrahiert, und das, wovon abstrahiert wird, „Gegenstände des Bewusstseins an sich sind“. Vielmehr ist das Bewusstsein überhaupt die Folge der Reflexion über die Verbindung der Gegenstände im Bewusstsein. Auch wird das Bewusstsein überhaupt nicht etwa von der besonderen Bestimmung abstrahiert, sondern es stellt sich lediglich dar als Ergebnis jener Reflexion. Wer den Begriff eines unbestimmten Bewusstseins überhaupt nicht gelten lässt, muss auch den Begriff eines logischen Objekts des Denkens überhaupt beanstanden und somit den Gegenstand der Logik ablehnen. Denn der Begriff vom Objekt überhaupt ist nicht bloss ein Absehen von allen Bestimmungen des Objektes, sondern sogar eine Abstraktion auch vom Subjekt, seinem Korrelate. Obwohl das Subjekt selbst Objekt seiner selbst ist, soll es doch vom Objekt überhaupt verschieden gedacht werden. Dagegen stellt der Begriff eines Bewusstseins überhaupt keine unmögliche Forderung. Freilich verlangt er, von dem Verhältnis von Subjekt und Objekt zu abstrahieren, weil dieses Verhältnis — wenn auch kein bestimmtes Objekt, so doch ein bestimmtes Bewusstsein wäre; „es ist zwar ein durch innere Merkmale unbestimmtes Bewusstsein, aber dennoch als Bedingung eines jeden bestimmten Bewusstsein erkennbar. Es ist das unbestimmte x, das in einem jeden bestimmten Bewusstsein einen bestimmten Wert, a, b, c u. s. w. erhält. Die besondere Bestimmung in einem jeden bestimmten Bewusstsein ist der Gegenstand desselben (bestimmtes Objekt des Bewusstseins). Er wird durch Reflexion als etwas vom Bewusstsein überhaupt Verschiedenes, aber doch ohne dasselbe Unmögliches gedacht.“ Die Begriffe bestimmter Objekte, die allerdings nicht durchgängig bestimmt zu sein brauchen, also z. B. Dreieck, Kreis u. s. w., werden durch innere und äussere Einheit verbunden, weil sie nicht als allgemeine, nur durch innere Einheit verknüpfte, sondern als besondere, zugleich durch äussere Einheit verbunden werden. Denn ihr Mannigfaltiges ist zunächst in einer Einheit des Bewusstseins eines einzigen Objekts verbunden zu innerer Einheit, sodann aber werden alle

darunter begriffenen Objekte in einer Einheit des Bewusstseins überhaupt verknüpft zu äusserer Einheit. Maimon erläutert das an folgendem Beispiel: Das recht-, spitz- und stumpfwinklige Dreieck ist ein Dreieck; in diesem Urteile wird das recht-, stumpf- und spitzwinklige Dreieck durch den Begriff eines Dreiecks überhaupt zur Einheit des Bewusstseins überhaupt, aber nicht zur Einheit des Bewusstseins eines einzigen Objekts (eines recht- oder spitz- oder stumpfwinkligen Dreiecks) verbunden. Der Begriff des Prädikates (Dreieck überhaupt) ist ein besonderer Begriff. Hingegen ist das rechtwinklige Dreieck von bestimmter Seitenlänge ein einzelner Begriff. Sein Mannigfaltiges wird in einer Einheit des Bewusstseins zu einem einzigen Objekte verbunden. Es wird also durch innere Einheit gedacht. Wegen seiner durchgängigen Bestimmung begreift es nichts unter sich und hat somit keine äussere Einheit. — Ein dunkler Begriff ist ein unbestimmtes Bewusstsein überhaupt. „Der allgemeine Begriff einer synthetischen Einheit des Bewusstseins überhaupt ist die Verbindung eines unbestimmten Mannigfaltigen durch eine unbestimmte Einheit“ (S. 99, 102, 130, 139, 140, 142, 143, 144, 154, 177, 178, 205, 211, 254).

Maimon versteht unter dem Bewusstsein überhaupt, dessen terminologische Prägung er an vielen Stellen durch grössere Buchstaben sichtlich hervorhebt, den allgemeinen Begriff des philosophisch gedachten, auf dem Wege der Reflexion gefundenen Wissens um die Verbindung von Subjekt und Objekt im Zustande der gänzlichen Unbestimmtheit des Subjekts.

Der Propädeutik folgte noch im nämlichen Jahre (1794) die Theorie des Denkens selber, als „Versuch einer neuen Logik“. Auch in diesem Buche kommt der Ausdruck Bewusstsein überhaupt sowie seine sachliche Erörterung an vielen Stellen vor, so z. B. S. 12, 13, 15, 16, 23, 24, 25, 26, 40, 49, 151, 152, 155, 159, 164, 168, 230, 231, 232, 244, 245, 251, 254, 257, 281, 329, 361, 373, 401, 433, 434, 435.

Da die meisten Bemerkungen, die Maimon dem Bewusstsein überhaupt widmet, mit den bereits mitgeteilten Äusserungen, zum teil auch im Wortlaut, übereinstimmen, so können wir uns in der Wiedergabe seiner Darstellung kürzer fassen.

Nach Maimon ist das Bewusstsein überhaupt die allgemeinste, unbestimmteste Funktion des Erkenntnisvermögens, die allen Äusserungen desselben zu Grunde liegt. Der Begriff Bewusstsein

überhaupt, den Maimon auf S. 15 in einer Fussnote sogar durch das Zitat auszeichnet:

„*And that's as high*
as Metaphysik can fly“ *(Hudibras, Canto I, 150),*

ist nicht weiter erklärbar, weil er als höchster Gattungsbegriff von allen Äusserungen des Erkenntnisvermögens eine Definition ausschliesst, da eine solche einen Geschlechtsbegriff (genus) und den Unterschied der Art erfordert (differentia specifica). Maimon fügt auch hier hinzu, dass das Bewusstsein überhaupt, als das absolute Bestimmbare in unserm Erkenntnisvermögen, zwar nicht abstrahiert von allen möglichen Bestimmungen des Bewusstseins dargestellt, wohl aber abstrahiert davon gedacht werden könne. „Eine jede mögliche Bestimmung des Bewusstseins hingegen, vom Bewusstsein überhaupt abstrahiert, kann nicht einmal gedacht werden. Dahingegen beide, in der Verbindung, nicht nur gedacht, sondern wirklich dargestellt werden“ (S. 16). Die bereits erwähnte Unterscheidung zwischen formellem und reellem (objektiven) Denken begleitet die Erörterungen des Bewusstseins überhaupt bis zum Schlusse des Buches. Von Wichtigkeit für den Zusammenhang der Objektivität mit dem Bewusstsein überhaupt ist eine andere Unterscheidung Maimons: die zwischen den Formen des Denkens und den Kategorien. Beide sind Verhältnisse zwischen dem Mannigfaltigen und dem Bewusstsein überhaupt. Die Formen des Denkens sind diejenigen Verhältnisse zur Einheit des Bewusstseins überhaupt, die sich auf ein unbestimmtes Mannigfaltiges überhaupt beziehen; die Kategorien aber sind eben diese Verhältnisse, insofern sie sich auf ein an sich zwar unbestimmtes, mit Rücksicht aufs Bewusstsein überhaupt aber bestimmtes Mannigfaltige beziehen. „Formen sind Bedingungen von der Möglichkeit der Kategorien, und diese wiederum Bedingungen von dem Gebrauche der Formen.“ Hinsichtlich ihres Gebrauchs verhalten sich die Kategorien zu den Formen wie in einem hypothetischen Urteile Obersatz und Schluss. Ist in dem Urteile: a ist b „a ein Gegenstand des Bewusstseins an sich, b aber nur in Verbindung mit a ein Gegenstand des Bewusstseins, so haben wir Grund, die bloss mögliche Form (a ist b) der kategorischen Sätze von dem im Verhältnisse zum Bewusstsein überhaupt gegebenen Mannigfaltigen a und b wirklich zu gebrauchen und dasselbe als in einem reellen Objekte ab verbunden zu bestimmen. Dieses beruht auf einem sich a priori auf die Möglich-

keit eines reellen Objekts überhaupt beziehenden hypothetischen Urteile: Wenn a und b in dem Verhältnis zum Bewusstsein überhaupt gegeben sind, dass a ein Gegenstand des Bewusstseins an sich, b hingegen nicht an sich, sondern nur in Verbindung mit a ein Gegenstand des Bewusstseins sein kann, so sind sie als Bestimmungen eben desselben Objektes a b in einer Einheit des Bewusstseins verbunden“ (S. 152). Maimon gibt damit der objektiven, allgemeingiltigen und notwendigen Beziehung des Bewusstseins auf einen „Gegenstand“ eine tiefgründige Erklärung. Ihm sind Substanz und Akzidenz, die Kategorien der Relation, Bedingungen des Denkens reeller Objekte. Nach dem Grundsatze der Bestimmbarkeit muss in dem eben erwähnten Beispiel a als Substanz, b als Akzidenz erkannt werden. Weil aber dieses Kriterium als ein Verhältnis der Objekte a und b zum Bewusstsein überhaupt dem Denken beider in ihrem Verhalten zu einander vorhergehen muss, so wird es keineswegs erst durchs Denken bedingt; sondern es wird durch die möglichen Objekte des Denkens bedingt.

Maimon stellt also das Bewusstsein überhaupt als den höchsten Gattungsbegriff aller Funktionen des Erkenntnisvermögens auf und zeigt, wie alle diese verschiedenen Funktionen durch Bestimmung des unbestimmten Bewusstseins überhaupt vorgestellt werden können. Das Objekt dieser Funktionen ist nicht etwas Absolutes, von diesen Funktionen Unabhängiges, sondern eine jede Funktion des Erkenntnisvermögens und das Objekt, worauf sie sich bezieht, bestimmen einander wechselweise.

Diesen Standpunkt vertritt Maimon auch in seinem reifsten und letzten Werke, den „kritischen Untersuchungen über den menschlichen Geist“ (1797). Das Bewusstsein überhaupt wird hier in derselben Weise erörtert, ohne eine neue Beleuchtung zu erfahren; man vergl. S. 31, 37, 42, 43, 100, 101, 102, 104, 110, 114, 115, 116, 117, 118, 123, 124, 137, 139, 140, 141, 142, 147, 148, 149, 217, 219, 248.

Eine sehr eingehende Auseinandersetzung mit Reinhold in betreff des Bewusstseins überhaupt findet sich in Maimons „Briefen des Philalethes an Änesidemus“, die dem oben erwähnten „Versuch einer neuen Logik“ angehängt sind. Philalethes-Maimon kritisiert die Schrift: „Änesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie.“ In der Tendenz, dem Skeptizismus, stimmt

Maimon mit dem Änesidemus überein, in der Methode aber verteidigt er Reinhold. Der Satz des Bewusstseins ist der erste Grundsatz aller synthetischen Sätze, nicht in der allgemeinen Logik, sondern in der Erkenntniskritik. Dem Satz des Widerspruchs ist also der Satz des Bewusstseins nicht unterzuordnen; jener dient zwar zur formellen Bestimmung aller Sätze, dieser aber, der sich auf alle Funktionen des Bewusstseins, also auch aufs Denken bezieht, ist dem Satze des Widerspruchs übergeordnet. Den Reinholdschen Satz, die blosse Vorstellung sei dasjenige, was sich im Bewusstsein auf Objekt und Subjekt beziehen lässt, aber von beiden unterschieden wird, bestimmt Maimon durch Analyse des Begriffs der Vorstellung. Er findet zwei Bestandteile, 1. die absoluten Merkmale, wodurch die blosse Vorstellung, die Vorstellung überhaupt, als Objekt an sich gegeben, und 2. die Beziehungsmerkmale, wodurch sie als Vorstellung aufs Subjekt und Objekt bezogen werden kann. Da nun Maimon den Satz des Bewusstseins in seiner Allgemeinheit nicht zugibt, so macht er folgende Einschränkung: „Im Bewusstsein einer Vorstellung wird die Vorstellung vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen. Dieser Satz gilt nicht von einem jeden Bewusstsein überhaupt, sondern bloss vom Bewusstsein einer Vorstellung“ (361).

Während Reinhold in Kants Kr. d. r. V. das höchste Prinzip vermisste, das er als Satz des Bewusstseins in seiner „Theorie des Vorstellungsvermögens“ aufstellte, indem er in der Philosophie eine Wissenschaft sah, die durch Reflexion auf das, was sich im Bewusstsein als Bedingung der Erkenntnis überhaupt ankündige, ein nach allgemeingültigen und notwendigen Prinzipien geordnetes System aufbauen könne, hielt Maimon ein solches Prinzip für entbehrlich und unmöglich. Ihm war die Philosophie die Wissenschaft von der Möglichkeit einer Wissenschaft überhaupt. Er leugnete ein absolutes höchstes Prinzip als ersten durch sich selbst bestimmten Grundsatz. Der Satz des Widerspruchs sei nur *conditio sine qua non* des Denkens eines unbestimmten Objekts überhaupt, nicht aber des Erkennens bestimmter Objekte durchs Denken. Reinholds Satz des Bewusstseins sei nur scheinbar transscendentaler erster Grundsatz, weil Reinhold sein Subjekt, das Bewusstsein, enger bestimmt habe als es seinem Gebrauche nach hätte geschehen dürfen. Die Mängel, die Reinhold der Kr. d. r. V. vorwerfe, beruhten zum Teil auf unberechtigten Ansprüchen, und die-

jenigen Forderungen, die begründet wären, habe Kant besser erfüllt als Reinhold. So finde z. B. Reinhold in der Kantischen Deduktion der Kategorien eine Lücke, deren Grund darin bestehe, dass der Begriff des Bewusstseins überhaupt unbestimmt geblieben sei.[1]) Maimon aber hält die Frage nach einem bestimmten Begriff des Bewusstseins überhaupt für vergeblich, weil dieses der allgemeinste Gattungsbegriff im Erkenntnisvermögen sei. „Es kann daher durch keinen höheren Gattungsbegriff erklärt werden und muss also seiner Natur nach unbestimmt bleiben, und eben darum, weil Herr Reinhold bestimmen wollte, was sich auf keine Weise bestimmen lässt, hat er im Begriffe vom Bewusstsein überhaupt Bestimmungen hineingebracht, die darin ganz und gar nicht enthalten sind. Es fällt also mit diesem Begriffe auch die ganze darauf gegründete Theorie weg“ (401).

Maimon hat im 5. Briefe an den Änesidemus den Kritizismus als eine Philosophie bezeichnet, die nicht unmittelbare Gegenstände der Erkenntnis, sondern das Erkenntnisvermögen selbst und vermittelst dieses die Gegenstände, worauf es sich bezieht, zu bestimmen suche. Er hat ferner, wie wir sahen, die Philosophie als Wissenschaft von der Möglichkeit einer Wissenschaft überhaupt definiert und im „Versuch einer neuen Logik“ S. 243 bis 245 das unbestimmte Bewusstsein überhaupt „die Handlung des Wissens überhaupt“ genannt, den höchsten Gattungsbegriff aller Funktionen des Erkenntnisvermögens, deren Objekt nicht etwas Absolutes, von diesen Funktionen Unabhängiges sei, sondern eine Wechselbeziehung zwischen ihm, dem Objekt, und der Funktion.

In dieser Auffassung ist unmittelbar die Überleitung gegeben zu J. G. Fichte, der ebenfalls in seiner Rezension des Änesidemus (1792) Reinhold in Schutz nahm und gegen Maimon eine „grenzenlose Achtung“ hegte.

§ 18.

Das „Bewusstsein überhaupt“ bei Johann Gottlieb Fichte.[2])

Reinhold hat das Eigentümliche der Wissenschaftslehre seines Nachfolgers auf dem Lehrstuhl der Universität Jena darin gesehen,

[1]) S. 305 der Theorie des Vorstellungsvermögens.

[2]) Joh. Gottl. Fichtes sämtl. Werke, hrg. von J. H. Fichte. 8 Bände. Berlin 1845 (Veit).

dass Fichte das Bewusstsein durchaus unabhängig von den Aussendingen erklärt habe. Während Reinhold den Begriff des Bewusstseins empirisch bestimmte, sucht in der Tat Fichte den Nachweis zu führen, dass das absolute Subjekt nicht durch empirische Anschauung gegeben, sondern durch intellektuelle gesetzt werde. Das Gemüt ist nicht bloss Noumenon, der letzte Grund aller Denkformen, sondern, da es diese als unbedingt notwendige Gesetze erkennt, diejenige transscendentale Idee, die allein durch intellektuelle Anschauung (Ich bin schlechthin, weil Ich bin) realisiert wird. Sie ist der Gipfelpunkt unserer Erkenntnis. Das Ich ist nur für das Ich und alles Nicht-Ich, die Objekte, sind nur, insofern sie für das Ich sind. Alle Bestimmungen des sog. Seins erhalten ihren Notwendigkeitscharakter durch die blosse Bedingung der Beziehung eines Nicht-Ich auf ein „Ich überhaupt“. Das empirische Bewusstsein ist offenbar abhängig; aber auch das Ich dieses Bewusstseins ist auf seine Beziehung zu einem Intelligiblen angewiesen. Absolute Unabhängigkeit ist nur zu erreichen durch Beziehung des Intelligiblen auf sich selbst; nur so gelangt das Ich, welches das Intelligible vorstellt, mit dem sich selbst setzenden Ich zur Einheit. Diese Vereinigung des reinen Ich mit dem Ich als Intelligenz wird vollzogen durch die praktische Vernunft (I. 7, 10, 16, 20, 22).

Der Satz A=A gilt ursprünglich nur vom Ich. Aller Gehalt, worauf er anwendbar sein soll, liegt im Ich, darin alles A gesetzt ist. Dieses Setzen ist eine Tathandlung, nicht eine Tatsache des Bewusstseins. „Die Form des Bewusstseins, in welche die notwendige Handlungsart der Intelligenz überhaupt aufgenommen werden soll, gehört ohne Zweifel selbst zu den notwendigen Handlungsarten derselben.“ Gewiss ist die philosophische Reflexion auf das Ich ein Vorstellen. Daraus aber, dass das Ich vorgestellt wird, folgt nicht, dass es bloss als vorstellend vorgestellt wird. Als Objekt des Philosophierens ist das Ich absolut erste Handlung des menschlichen Geistes und letzter Grund der Notwendigkeit des Vorstellens (I. 30, 31, 69, 70, 72, 80).

Der Satz A=A ist ein Urteil. Urteilen aber ist ein Handeln. Wenn nun alles A für das urteilende Ich[1]) schlechthin kraft seines Gesetztseins im „Ich überhaupt“ ist, so ist A Erzeugnis eines Handelns, d. h. des sich selbst setzenden Ich als Grundes alles

[1]) Wir finden dies „urteilende Ich“ später bei Rickert eingehend erörtert.

Begründeten. Absolutes Ich ist das Ich vermöge seines Charakters als reine Tätigkeit; sein Wesen besteht darin, dass es sich selbst als seiend setzt. Vom Ich als absolutem Subjekt ist die Kategorie der Realität abgeleitet durch Abstraktion von allem Urteilen als bestimmtem Handeln, indem man bloss auf die durch jene Form gegebene Handlungsart des menschlichen Geistes überhaupt sieht. Das reine Bewusstsein, das Spinoza vom empirischen trennt und in Gott setzt,[1]) gelangt nie zum Bewusstsein, da dieses ein Produkt der ursprünglichen Handlung des Setzens des Ich durch sich selbst ist, weil es ist, und nicht weil es etwas anderes ist (I. 91, 94, 95, 97, 99, 100, 101, 107).

Betrachtet man das Ich als den Inbegriff aller Realitäten, so ist es Substanz. Das Ich ist die eine, ursprüngliche Substanz. In dieser sind alle Realitäten als Akzidenzen gesetzt. „Alle Individuen sind in der einen grossen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen“ I. 416. Inwiefern sich dieser Satz vom Spinozismus unterscheidet, gegen welchen Fichte sich wiederholt mit Nachdruck verwahrt, ist schon gesagt worden. Das Handeln des „Ich überhaupt“ oder das Setzen desselben ist unbegrenzt. Doch wird das Ich überhaupt in seinem Setzen des Ich dadurch begrenzt, dass es ein Nicht-Ich (Objekt) setzen muss (I. 142, 168, 176, 178, 183, 204, 206).

Je nach dem Standpunkte der Betrachtung sind Idealität und Realität eins und dasselbe. Das unendliche Objektive und das endliche Subjektive sind bloss etwas Gedachtes, also ideal. Die Einbildungskraft, ein gewisses Schweben des Gemüts, gibt ihnen jedoch in dem Streben, sie denkend zu vereinigen, Realität, die sie aber nur mittelst der Anschauung erhalten. Sieht man von dieser Anschauung ab — eine Abstraktion, die für das blosse Denkvermögen, nicht aber für das Bewusstsein überhaupt möglich ist — so verwandelt sich jene Realität wieder in etwas bloss Ideales und hat ein Sein, das nur kraft der Gesetze des Vorstellungsvermögens besteht (I. 226, 227). — Die Gegenüberstellung von „Denkvermögen“ und „Bewusstsein überhaupt“ gibt dem letzteren den harmlosen Sinn der Gesamtheit aller Funktionen des Bewusstseins. Fichte hat ja, so weit wir bis jetzt seinen Ausführungen nachgegangen sind, den eigentlichen Terminus „Bewusstsein

[1]) Unter den grossen Denkern von Descartes bis Schelling scheint nur Kant der dogmatischen Versuchung widerstanden zu haben, dem Bewusstsein überhaupt eine übernatürliche Beziehung zu verleihen.

überhaupt“ durch „Ich überhaupt“ ersetzt. — Die Überzeugung von der Realität der Dinge ausser uns ist also das Werk unserer Einbildungskraft. In Wahrheit ist das Nicht-Ich ein Produkt des selbsttätigen Ich, nur werden wir uns dieser Produktion nicht bewusst. Durch Entgegensetzung des Nicht-Ich wird „das Ich überhaupt erst als Ich bestimmt“. (Das Wörtchen „überhaupt“ gehört hier nicht zu „Ich“, sondern zu „bestimmt“.) Das „Nicht-Ich überhaupt“ ist das Universum. In dieser Erklärung Fichtes haben wir eine bemerkenswerte Analogie zu dem Bedeutungswandel, dem das Korrelat des Nicht-Ich, das „Ich überhaupt“, ausgesetzt ist. Das „Nicht-Ich überhaupt“ ist eigentlich der Begriff des Objekts, des Objekts überhaupt. Unversehens substituiert sich aber dem Begriff der Inbegriff der Gesamtheit aller Objekte, das Universum. So ist das „Bewusstsein überhaupt“, wie wir bereits darlegten, vom Begriff zum Inbegriff und schliesslich zu einer Weltseele geworden.

Das Ich ist als *Intelligenz überhaupt* — der Schrägdruck ist original — abhängig von einem Nicht-Ich. Diese Abhängigkeit kann nur aufgehoben werden — und das ist zur Vermeidung eines Widerspruchs mit der Identität des Ichs notwendig —, indem das Ich das Nicht-Ich durch sich selbst bestimmt (I. 234, 235, 243, 244, 245, 248, 253, 260, 261, 269, 271).

Das Bild des Ich ist ein mathematischer Punkt, in welchem keine Richtung und überhaupt nichts zu unterscheiden ist (vgl. auch V. 494). Das Ich als Quintessenz der philosophischen Reflexion kommt nicht zum Bewusstsein, weil es sich seines Handelns nicht unmittelbar bewusst wird, aber es ist für einen möglichen Beobachter[1]) da.

Fichte verweist I. 427 auf den merkwürdigen Unterschied, der „in Rücksicht auf das Bewusstsein überhaupt“ zwischen dem Objekt des Idealismus und dem des Dogmatismus bestehe. Entweder erscheint das Objekt dem Bewusstsein überhaupt, worunter Fichte hier allgemein den Vorstellenden versteht, als erzeugt durch die Vorstellung der Intelligenz oder aber als ohne deren Zutun existierend. Im letzteren Falle ist das Objekt entweder sogar seiner Beschaffenheit nach für sich bestimmt, oder aber es ist bloss seinem Dasein nach, der Beschaffenheit nach aber be-

[1]) Der „mögliche Beobachter“ (vgl. auch I. 363), den Kant im dritten Paralogismus der r. Vft. den „äusseren Beobachter“ nennt, ist die leibhaftige Personifikation des „Bewusstseins überhaupt“ im Sinne von Laas.

stimmbar durch die freie Intelligenz. „Das Objekt des Idealismus hat vor dem des Dogmatismus den Vorzug, dass es nicht als Erklärungsgrund der Erfahrung, welches widersprechend wäre, aber doch überhaupt, im Bewusstsein, nachzuweisen ist" (428). (I. 334, 343, 363, 390, 410, 420, 457, 459, 460, 462.)

Die intellektuelle Anschauung, von der Fichte ausgeht, lässt sich weder begrifflich demonstrieren, noch aus Begriffen entwickeln. Sie muss unmittelbar erlebt werden. Dazu gibt jeder Moment des Bewusstseins Gelegenheit. Können wir doch ohne sie kein Glied absichtlich bewegen. Die Scheingründe gegen diese Quelle des Ichbewusstseins könnten ebenso wohl gegen die sinnliche Anschauung vorgebracht werden. Die intellektuelle Anschauung ist die absolute Selbsttätigkeit des Ich. Die intellektuelle Anschauung bezieht sich nicht auf ein Sein, — das unmittelbare Bewusstwerden eines Dinges an sich wäre im kantischen Sinne ein Unding —, sondern auf ein Handeln. Bei Kant ist sie gar nicht bezeichnet, es sei denn durch den Begriff der reinen Apperzeption. Die Stelle, an der Kant die intellektuelle Anschauung hätte einführen sollen, ist durch das Bewusstsein des kategorischen Imperativs bezeichnet, das kein sinnliches, sondern ein unmittelbares ist (I. 463, 464, 466, 471, 472, 473, 475 ff.).

Fichte deutet Kants Lehre von der reinen Apperzeption, deren Bedingung nach § 16 der Kr. d. r. V. das „Ich denke" sei, also das schon bei Kant in Schwabacher Typen gedruckte Ich —, ganz im Sinne seiner Wissenschaftslehre. Wenn Kant den Grundsatz der notwendigen Einheit der Apperzeption als identisch, mithin als analytischen Satz bezeichne, so sei diese Bemerkung übereinstimmend mit Fichtes Äusserung, dass das Ich durch keine Synthesis entstehe, deren Mannigfaltiges sich weiter zerlegen lasse, sondern „durch absolute Thesis. Dieses Ich aber ist die Ichheit überhaupt" (503). Ichheit und Individualität — letztere entsteht durch Synthesis — sind durchaus von einander begrifflich verschieden. Der Grundsatz der Individualität ist ein synthetischer Satz. Die Zusammensetzung im Begriff der Individualität ist unverkennbar. In der Ichheit aber setzen wir uns nicht bloss anderen Personen, sondern allem, was ausser uns ist, entgegen. Der Begriff der Ichheit umfasst nicht nur unsere bestimmte Persönlichkeit, sondern unsere „Geistigkeit überhaupt" (504). Der Begriff überhaupt vom reinen Ich ist sogar dem gemeinen Sprachgebrauch eigen, aber der Begriff dieses Begriffes fehlt ihm und macht

philosophische Abstraktionskraft erforderlich. Der Wissenschaftslehre ist die Vernunft das einzige an sich Bestehende, die Individualität ist ihr nur akzidentiell. „Es gibt ein Bewusstsein, in welchem das Subjektive und das Objektive gar nicht zu trennen, sondern absolut eins und eben dasselbe sind. Ein solches Bewusstsein wäre es, dessen wir bedürfen, um das Bewusstsein überhaupt zu erklären“ (527). Auch hier ist das „Bewusstsein überhaupt“ gleich „allem“ Bewusstsein (I. 506, 509, 510, 515, 526, 533, 534).

Die Aufgabe der Wissenschaftslehre verlangt nicht, etwas vom „Gegenstande“ zu wissen einerseits, und vom Bewusstsein anderseits, also von Subjekt und Objekt, sondern vielmehr zu erfassen, dass beides eins sei, ein sich Durchdringen; erst nachträglich stellt sich jene Unterscheidung ein. „Die W.-L. hat dieses absolute sich selbst in sich selbst Durchdringen und für sich selbst Sein mit dem einigen Worte in der Sprache, welches sie ausdrückend fand, den der Ichheit bezeichnet.“ Das Wissen geht gleichsam aus sich heraus und kehrt wieder in sich zurück. Im Einheitspunkte dieser Duplizität, im Schweben zwischen beiden Ansichten von seiten der Anschauung her, liegt der „eigentliche Fokus des absoluten Bewusstseins“ (II. 6, 8, 15, 19, 20, 30, 31, 35, 44, 46, 47).

Die Konstruktion des reinen, absoluten Ich ist das letzte Band zwischen Objekt und Subjekt und die Quelle alles Wissens; „es ist die ursprüngliche Bestimmtheit, mit der alles Bewusstsein überhaupt erst anhebt und wirklich ist“ (II. 51, 64, 65, 66, 71, 81, 82, 84, 85, 90). Man kann hier wiederum nicht im Zweifel sein über den zusammenfassenden Charakter des „überhaupt“, das man übrigens auch mit dem Verbum „anhebt“ verbinden kann. (Vgl. den Satz II, 116: „Ich muss auf meinem Standpunkt unverrückt ruhen, um überhaupt Ich zu sein“.) (II. 123, 124, 125, 152, 153.)

Nicht anders als in summarischem Sinne ist die Stelle II. 347 zu verstehen: „Das Mannigfaltige der oben beschriebenen Grundbestimmungen des Bewusstseins überhaupt folgt in deinem Bewusstsein doch auch in einer gewissen Reihenfolge aufeinander.“ Das Generelle, vom Individuellen Abstrahierte, kommt dagegen im Begriffe des Bewusstseins besonders II. 358 und 361 zur Geltung. Die Ichheit, das Charakteristische der Subjekt-Objektivität im Selbstbewusstsein, das Setzen schlechthin, ist das absolut Unbe-

dingte. Die W.-L. konstruiert „das gesamte gemeinsame Bewusstsein aller vernünftigen Wesen schlechthin a priori seinen Grundzügen nach“ (II. 362, 368, 379, 382, 398, 400, 401, 402). Diese Stellen sind besonders wichtig. Hier erscheint der idealistische Standpunkt Fichtes in hellster Beleuchtung. Es gibt für uns nichts als Bestimmungen des Bewusstseins, auch die Dinge des gemeinen Bewusstseins sind bloss solche Bestimmungen, „die nur in Beziehung auf ein höheres Bewusstsein“ Dinge genannt werden. Ein System dieser Grundbestimmungen des Bewusstseins schlägt uns zu einem System der Welt aus, die nichts anderes ist als eben jenes „stillschweigend vorausgesetzte System der Grundbestimmungen eines Bewusstseins überhaupt“ (402). Das Bewusstsein ist ein Absolutum (424).

Die terminologische Prägung des Bewusstseins überhaupt erweist sich an denjenigen Stellen bei Fichte als wenig solide, wo das „überhaupt“ vorangestellt wird. Z. B. II. 426: Ohne Bewusstsein des Verstandes und des Willens ist „überhaupt kein Bewusstsein“ möglich; oder 429: „Die immanenten Verstandesgesetze beziehen sich gar nicht notwendig auf die a posteriori gegebenen Gegenstände; sie sind überhaupt im Bewusstsein, als Gegenstände desselben.“ Die Lockerung des Bandes ist hier so weit geworden, dass das „überhaupt“ kaum noch zu „Bewusstsein“ gehört. So auch II. 584: Die Wahrnehmung ist „überhaupt ein Bewusstsein, das sich selbst macht durch sich selbst“. IV. 178: „Irgend eines Etwas muss sich der Mensch deutlich bewusst werden, wenn er überhaupt Bewusstsein haben und wirklich ein Vernunftwesen sein soll.“ Desgl. IV. 219, 380.

Fichte ist es gelungen, in seine Deduktionen feine psychologische Beobachtungen mit zu verflechten, die zu dem sonst von aller Psychologie weit abliegenden Bewusstsein überhaupt in Beziehung treten. Nachdem Fichte schon früher die Identität des Bewusstseins durch die Eigentümlichkeit des „Übergehens“ erklärt hatte, bezeichnet er II. 579 das Erinnerungsvermögen als einen notwendigen und unabtrennbaren Bestandteil des Bewusstseins, der auch in die Darstellung des „einen und absoluten Bewusstseins“ gehöre. Gefühl ist ein unmittelbares Bewusstsein einer wirklichen Begrenzung, welches unmittelbar sich selbst macht; „das Vermögen eines solchen Bewusstseins überhaupt“ heisst Sinn. „Hier insbesondere ginge das Bewusstsein unmittelbar auf den wirklichen Zustand des Lebens selbst; das Gefühl

wäre sonach ein Selbstgefühl, und der Sinn liesse sich füglich nennen innerer Sinn. Das Bild des Widerstandes „ist durch das Setzen des Ich überhaupt gesetzt als seiend“ (II. 584, 587).

Alle Philosophie will das Bewusstsein erklären. Bisher hat sie sich aber nicht höher gestellt, als um das Bewusstsein eines einzigen individuellen, des gerade philosophierenden Subjekts zu erklären. Die W.-L. aber denkt das Bewusstsein als Bewusstsein eines „alle Individualität in sich fassenden und aufhebenden Lebens“. „Das eine Leben, qualitativ nur einerlei, ist getrennt in mehrere numerisch verschiedene Wiederholungen (Iche), deren jede die ganze eine Kraft des Lebens im Besitze hat. . . . Bewusstsein ist Freiheit, und bestimmtes Bewusstsein Freiheit von demjenigen, dessen man sich bewusst ist. Unmittelbar vereint mit dieser Selbstbestimmung entsteht ein durchaus allgemeines Bewusstsein[1]) für alle, das ein beschränkendes Soll unmittelbar bei sich führt“. Das ganze Bewusstsein ist gleichwohl zurückzuführen auf zwei Grundfaktoren: unmittelbare Anschauung und absolutes Denken. Mit letzterem ist die Individualität immer vereinigt, „denn nur in dieser bricht das Leben zur Sichdarstellung und Bewusstsein überhaupt hervor . . . Der Materialismus setzt die Dinge als begründend das Leben des Bewusstseins überhaupt“. (II. 609, 610, 621, 623, 624, 636, 637, 638, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 653, 654, 655, 668, 672, 687, 689).

In der „Bestimmung des Menschen“ (1800) kommt der Ausdruck Bewusstsein überhaupt auf S. 63 der Reclamschen Ausgabe vor.

Im III. Bande der sämtlichen Werke ist auf S. 24 vom Ich überhaupt die Rede.

Öfter wird vom Bewusstsein überhaupt im IV. Bande (Zur Rechts- und Sittenlehre) gesprochen. So begegnen wir z. B. auf S. 4 dem Ausdruck dreimal. Fichte führt dort aus: In der blossen Form des Wissens überhaupt ist das Bewusstsein meiner selbst als eines tätigen enthalten und dadurch unmittelbar gesetzt. Vermittelst dieses Unmittelbaren ist alles übrige Mannigfaltige, das in der Vorstellung meiner Wirksamkeit liegt, gleichfalls enthalten. Dadurch werden wir der misslichen Annahme, dass es von aussen komme, überhoben. Die Frage, wie wir dazu kommen, uns eine Wirksamkeit in einer Sinnenwelt ausser uns zuzuschreiben, wird

---

[1]) Vgl. oben S. 70.

also durch eine natürliche Erklärung beantwortet, „indem die Notwendigkeit einer solchen Annahme unmittelbar aus dem vorausgesetzten Bewusstsein überhaupt abgeleitet wird. Wir wollen versuchen, ob eine solche Ableitung möglich sei. Ihr Plan ist folgender: Was in der Vorstellung von unserer Wirksamkeit liege, haben wir soeben gesehen. Die Voraussetzung ist, dass dasselbe im Bewusstsein überhaupt enthalten und mit demselben notwendig gesetzt sei. Wir gehen daher aus von der Form des Bewusstseins überhaupt, leiten ab von ihr, und unsere Untersuchung ist geschlossen, wenn wir auf dem Wege der Ableitung wieder zur Vorstellung unserer sinnlichen Wirksamkeit zurückkommen.“ — Auf S. 20 heisst es: „Nun gibt es nur zwei Äusserungen, die unmittelbar jener Substanz zugeschrieben werden: Denken (im weitesten Sinne des Wortes, Vorstellen oder Bewusstsein überhaupt) und Wollen. Das erstere ist ursprünglich und unmittelbar für sich gar nicht Objekt eines besonderen neuen Bewusstseins, sondern das Bewusstsein selbst.“

Der wesentliche Charakter des Ich, wodurch es sich von allem, was ausser ihm ist, unterscheidet, ist seine Tendenz zur Selbsttätigkeit um dieser willen; sie allein wird gedacht, „wenn das Ich an und für sich ohne alle Beziehung auf etwas ausser ihm gedacht wird“. In einer Anmerkung fügt Fichte hinzu: „Man vergesse nicht, dass das Ich hier lediglich als Objekt betrachtet wird, nicht aber als Ich überhaupt. Unter dieser letzteren Voraussetzung wäre der aufgestellte Satz ganz falsch“ (S. 29).

Eine Erläuterung dieses Gedankens findet sich unter anderen auf S. 90, wo Fichte dartut, dass die einzelnen Bestandteile des synthetischen Bewusstseins zwar in der philosophischen Abstraktion getrennt werden können, keineswegs aber im ursprünglichen Bewusstsein getrennt sind. „In der blossen Tätigkeit als solcher, als reiner Tätigkeit, ist schlechthin nichts zu unterscheiden oder zu bestimmen. Tätigkeit ist die einfachste Anschauung; blosse innere Agilität, und schlechthin nichts weiter. Die Tätigkeit ist durch sich selbst nicht zu bestimmen, muss aber dennoch, wenn Bewusstsein überhaupt möglich sein soll, bestimmt werden, heisst nichts anderes als: sie ist durch und vermittelst ihres Entgegengesetzten zu bestimmen.“

Ich bin Ich, inwiefern ich meiner als Ich, d. i. frei und selbsttätig bewusst bin. Dieses Bewusstsein meiner Freiheit bedingt die Ichheit. In Parenthese setzt Fichte (S. 138) hinzu: „Dadurch

wird das, was wir deduzieren werden, allgemeingültig, indem sich zeigt, dass ein vernünftiges Wesen, ohne alles Bewusstsein dieser Freiheit, mithin auch ohne die Bedingungen desselben, — und da unter diese das Bewusstsein der Sittlichkeit gehört — ohne dieses Bewusstsein überhaupt gar nicht möglich sei." Ein Mensch kann nie völlig ohne alles sittliche Gefühl sein.

Das Wollen definiert Fichte als ein „absolut freies Übergehen von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit mit Bewusstsein derselben. Sieht man auf das Vermögen jenes Übergehens mit Bewusstsein überhaupt, so erhält man den Begriff des Willens überhaupt" (IV. 158).

Aus den übrigen Bänden der Werke Fichtes sind noch anzumerken einige Stellen, die zwar nicht den Ausdruck enthalten, aber einen Beitrag zum Verständnis seiner Bedeutung liefern: V. 266, 341, 368, 435, 454, 455, 460, 514.

Die verstreuten Bemerkungen Fichtes über das Bewusstsein überhaupt, denen wir in den verschiedenen Fassungen seiner Wissenschaftslehre begegnen, sind nur im Zusammenhange mit seiner Lehre vom reinen Ich zu verstehen, die Fichte für die folgerichtige Entwicklung des kantischen Kritizismus zu einem praktisch fundamentierten System hielt. Es ist nicht zu verkennen, dass Fichtes reines Ich in der Tat streckenweise mit Kants reiner Apperzeption parallel geht. Die erste Station auf dem Entdeckungspfade nach den Bedingungen der Wahrheit war bei beiden Denkern subjektive, individuelle Gesetzmässigkeit, bei Kant in der 1. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft, bei Fichte in den ersten Schriften. Und wie Kant in den Prolegomenen die Position der objektiven Allgemeingültigkeit erreichte, indem er die Kategorien verstärkte durch die Beziehung der Erfahrungsurteile auf die Form des Bewusstseins überhaupt und von hier aus erst in der 2. Aufl. der Kr. d. r. V. den objektiven Begriff der reinen, transscendentalen Apperzeption gewann, so stellte Fichte, belehrt durch die Missverständnisse seiner Kritiker, die seinen Ichbegriff als das individuelle Selbstbewusstsein aufgefasst hatten, den überindividuellen Charakter des reinen Ich immer entschiedener heraus.

Fichtes Bemühungen, die intellektuelle Anschauung seines reinen Ich mit Kants reiner Apperzeption zu identifizieren oder doch als Konsequenz derselben zu erweisen, sind als misslungen zu bezeichnen. Nach Kant ist uns das Mannigfaltige nicht gegeben durch die Form des Bewusstseins überhaupt, nicht durch

die Form des Denkens überhaupt, sondern durch die Sinne. Erst durch kategoriale Verarbeitung des sinnlichen Anschauungsstoffes und durch Beziehung auf jenes Bewusstsein überhaupt erlangen die Erfahrungsurteile objektive Allgemeingültigkeit. Fichte aber lässt nicht nur die Form, sondern auch den Gehalt der Erfahrung aus dem absoluten Grundsatze des reinen Denkens „Ich bin Ich" als abstrakter, freier Tätigkeit hervorgehen. Seine Idee des Ich ist nach seinen eigenen Worten „für unser Bewusstsein unerreichbar" (I. 277), also nicht mehr transscendental, sondern transscendent. Freilich ist diese Idee das Ich, mit der die W.-L. ihren Abschluss erreicht, nicht dasselbe wie das Ich als intellektuelle Anschauung. Diese ist in ihrer abstrakten Form ein philosophisches Vernunftwesen, die Form der Ichheit, jene aber ist zugleich auch der Inbegriff der gesamten Materie der Ichheit.

Im Sinne Kants ist ein Grundsatz ein allgemeines Urteil, eine formale Richtschnur. Ein bestimmter Gehalt ist aus ihm nicht deduzierbar. Vom Standpunkte eines die Aussenwelt — die ja in Wahrheit nur als Bewusstseinsinhalt bekannt sei — durch den Machtspruch der Vernunft produzierenden reinen Ich ist Kants Frage nach dem Grunde der Übereinstimmung denkender Wesen in ihren Aussagen über die Erfahrung gar kein Problem mehr; es entsteht vielmehr die umgekehrte Aufgabe, die individuelle Differenzierung zu begründen. Kants Lehre vom Bewusstsein überhaupt als der formalen Seite des Wissens, der reinen Apperzeption als Bedingung aller Erfahrung, als der Lösung des Problems: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?, findet ihre Bestätigung in allen Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung. Fichtes Bewusstsein überhaupt aber als Schöpfungsakt des Erfahrungsstoffes, als Antwort auf die Frage: Wie sind synthetische Urteile a posteriori unmöglich, wie ist auch der Erfahrungsgehalt a priori deduzierbar?, ist mit den positiven Wissenschaften so wenig in Einklang zu bringen, wie eine blosse Logik imstande ist, den absoluten Grund der unser Bewusstsein sinnlich affizierenden realen Welt zu erschüttern und zu vernichten.

Fichtes Bewusstsein überhaupt unterscheidet sich endlich von dem kantischen theoretischen Bewusstsein überhaupt durch seinen praktischen, ethischen Charakter. Fichte vermisst in Kants Kritik der praktischen Vernunft die Frage, wie wir denn zum kategorischen Imperativ kommen. Die Antwort darauf könne nicht anders lauten, als dass ein sittliches Bewusstsein überhaupt ver-

möge seines Wesens als absolute Freiheit und reine Tätigkeit den Grund dieses „Sollens“ in sich enthalte.

Zu dem ethischen Grundzug seiner Erkenntnistheorie, dem Primat der praktischen Vernunft, gelangte Fichte durch eine gekünstelte Analyse des Begriffs der Freiheit. Auch ist die reine Tätigkeit, in der das Ich sich realisiert, eine unvollziehbare Abstraktion.

In den späteren Schriften entfernt sich Fichte immer weiter von Kant und nähert sich in demselben Masse der Identitätslehre Schellings, die Ich und Nicht-Ich, Ideales und Reales, Ich und Natur durch die absolute Anschauung beider verknüpft. Wir gehen zu der Untersuchung über, welche Rolle das Bewusstsein überhaupt in Schellings Philosophie spielt.

§ 19.

Das Bewusstsein überhaupt bei Fr. Wilh. Joseph Schelling.

Schellings philosophische Erstlingsschrift aus dem Jahre 1794 „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“ (Sämtl. Werke, Cotta, Stuttgart 1856, Bd. I. 85) geht von der Kr. d. r. V. aus. Dieser Versuch Kants, eine Form aller Philosophie zu begründen, ermangele — wie das vom Verfasser des Aenesidemus, sowie von Reinhold, Fichte und Maimon bereits getadelt worden sei — eines Prinzips der Begründung, einer Urform, auf die alle Zusammenhänge des Systems zurückgehen müssten. Schelling sucht die Lösung der Aufgabe, jenes Prinzip darzustellen, auf dem Wege der Entwicklung ihres Begriffs. Wenn Philosophie die Wissenschaft der Wissenschaft sein wolle, so müsse sie als solche einen bestimmten Inhalt unter einer bestimmten Form haben. Schon in der allgemeinen Anerkennung dieser Definition sei das gesuchte Prinzip der Idee einer einigen Philosophie wirksam. Denn woher komme sonst die merkwürdige, von allen Philosophen geforderte Verbindung von Inhalt und Form im Begriff der Wissenschaft überhaupt? Der höchste Grundsatz selber ist es, der die auffallende Übereinstimmung in der Bestimmung des Begriffs der Wissenschaft herbeiführt, indem er nach dem Prinzip der Identität A = A im Ich Inhalt und Form wechselseitig begründet.

Es sind dieselben Beweisgänge, die wir aus Fichtes Schrift „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“ (1794) kennen, es sind

mithin dieselben Fehler. Die Wissenschaften und die Philosophie haben, wenn anders sie mehr sind als blosse Logik, mehrere Grundsätze, aus deren Beziehungen zu einander ihre Systeme sich entwickeln. Ebenso ist es verfehlt, aus einem obersten Grundsatze den Inhalt der Wissenschaft ableiten zu wollen. Dem Prinzip A = A aber den Satz Ich = Ich zu unterschieben ist vollends eine gewaltsame Gleichung, die ganz unverständlich wäre, wenn man ihr nicht anmerkte, dass sie das cartesianische „cogito“ aufs neue entdecken möchte.

Übrigens hat Schelling selber sogleich ausser dem ersten noch einen zweiten und dritten Grundsatz nötig, um die Theorie des Bewusstseins zu begründen: das Ich ist gesetzt durch sich selbst, durch dasselbe Ich aber ist gesetzt ein „Nichtich überhaupt“ (S. 98). Ursprünglich, als oberste Bedingung (Unbedingtheit) ist nichts als das Ich gegeben. Alles, was durch das unbedingte Ich gegeben wird, ist bedingt, also kein Ich mehr, sondern ein Nichtich. Beides wird vereinigt in einem Dritten, in der durch Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit. Von diesen drei Grundsätzen ist der erste nach Inhalt und Form, der zweite nur der Form und der dritte nur dem Inhalte nach unmittelbar unbedingt.

Auch in seiner nächsten Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“ (1795) erweist sich Schelling — der Zwanzigjährige — so sehr abhängig von Fichte, dass dieser darin sofort einen trefflichen, klaren Kommentar seiner eigenen Ansichten erkannte (Brief Fichtes an Reinhold vom 2. Juli 1795). Aus der Vorrede, in der Schelling — diesmal mit Beck — an Kants Kr. d. r. V. das Fehlen eines obersten Prinzips tadelt, merken wir folgende Stelle an: „So sind zwar die Kategorien nach der Tafel der Funktionen des Urteilens, diese selbst aber nach gar keinem Prinzip angeordnet. Betrachtet man die Sache genauer, so findet sich, dass die im Urteilen enthaltene Synthesis zugleich mit der durch die Kategorien ausgedrückten nur eine abgeleitete ist, und beide nur durch eine ihnen zu Grunde liegende ursprünglichere Synthesis (die Synthesis der Vielheit in der Einheit des Bewusstseins überhaupt), und diese selbst wieder nur durch eine höhere absolute Einheit begriffen wird, dass also die Einheit des Bewusstseins nicht durch die Formen der Urteile, sondern umgekehrt diese zugleich mit den Kategorien nur durch das Prinzip

jener Einheit bestimmbar seien“ (154). Die geforderte höhere absolute Einheit bietet das absolute Ich dar. Seine Aufstellung ist keineswegs eine transscendente Behauptung, sie ist vielmehr die immanenteste aller Behauptungen, ja die Bedingung aller immanenten Philosophie. Von Kants Aufdeckung der Paralogismen bleibt das absolute Ich ganz unberührt; denn in der transscendentalen Dialektik geht der Vernunftfehlschluss allerdings über das reine Ich hinaus und gibt ihm eine transscendente Scheinexistenz, indem er der Idee des reinen Ich, die doch in allen Stücken unbestimmt ist, ein Dasein als Objekt bestimmt. Das absolute Ich ist aber gerade in dem Sinne zu fassen, dass es kein Objekt sei, sondern sich selbst hervorbringe. Kants Abweisung gilt dem durch das Nichtich bedingten, zum Objekt gewordenen Ich, das sich gleichwohl als absolute Substanz realisieren will; das absolute Ich aber realisiert sich unmittelbar selbst. — Ebensowenig darf das absolute Ich mit dem logischen Ich verwechselt werden. „Im bloss empirischen Denken komme ich auf das Ich überhaupt nur als aufs logische Subjekt . . ., dagegen in der intellektualen Anschauung das Ich sich als absolute Realität ausserhalb aller Zeit hervorbringt“ (I, 206). Die Einheit des absoluten Ichs ist die Bedingung des logischen Ichs. Die Konstanz des empirischen Ich beruht darauf, dass dieses Ich strebt, die Mannigfaltigkeit der Objekte mittels der Kategorien zur Einheit zu erheben. Die Einheit des Bewusstseins bestimmt nur Objekte, kann aber nicht das Ich selbst wieder als Objekt bestimmen, da es als reines Ich weder im Bewusstsein vorkommt, noch zum Nicht-Ich werden kann; als empirisches Ich aber hat es nur in Bezug auf Objekte, d. h. in der Einheit der Apperzeption Realität. Wer das absolute Ich dagegen aufheben will, ist gezwungen, das Nicht-Ich selbst zum Ich zu erheben, wie dies z. B. Spinoza getan hat. „Das absolute Ich ist also weder bloss formales Prinzip, noch Idee, noch Objekt, sondern reines Ich in intellektualer Anschauung als absolute Realität bestimmt“ (I. 208). „Die Formen der sinnlichen Anschauung und der Synthesis des Mannigfaltigen derselben sind Formen der Endlichkeit überhaupt, d. h. sie müssen aus dem blossen Begriff des durch ein Nicht-Ich bedingten Ichs überhaupt deduziert werden“ (I. 210).

Aus der Bestimmung der Begriffe Nicht-Ich und absolutes Ich gewinnt man das wahre Verhältnis des Idealismus zum Realismus, das eben in empirischer und reiner Bedeutung zu fassen ist.

In der reinen Bedeutung des Idealismus und Realismus ist die Bestimmung des Verhältnisses des vorgestellten Objekts zum empirischen Subjekt eine widersinnige Frage. Der reine Idealismus und der reine Realismus hat nur die Aufgabe zu lösen, wie dem Ich überhaupt etwas ursprünglich entgegengesetzt, wie etwas überhaupt empirisch sei (211—217).

Schelling verlegt die Quelle des Selbstbewusstseins in das absolute Wollen, vermöge dessen wir eine intellektuale Anschauung unser selbst haben (I. 401).[1])

Schellings „Ideen zu einer Philosophie der Natur" (1797) liefern zur Lehre vom Bewusstsein überhaupt keinen nennenswerten Beitrag. Wir verzeichnen nur die treffende Bemerkung (II. 217): „Mit dem ersten Bewusstsein einer Aussenwelt ist auch das Bewusstsein meiner selbst da, und umgekehrt . . ., beide — nicht spekulativ getrennt, sondern in ihrer vollsten, innigsten Zusammenwirkung — sind das Element meines Lebens und meiner ganzen Tätigkeit." Im „System des transscendentalen Idealismus" (1800) wendet Schelling in Beziehung auf das Ich die „objektive" Methode an, so genannt, weil ihr Prinzip ist, dass die frühere Stufe, oder, was auf dieser sich erzeugt, stets der folgenden höheren zum Objekt wird. In dieser Methode glaubte der Philosoph die Mittel zu haben, von dem Tiefsten der Natur durch alle Stufen derselben bis zum menschlichen Bewusstsein, „von da wieder durch die verschiedenen Sphären des menschlichen Geistes hinauf zu steigen, um endlich in der letzten und höchsten Idee, dem über allem siegreichen Subjekte zu enden". Schellings Transscendentalphilosophie lässt aus dem absoluten Subjektiven das Objektive entstehen. Sie ist also die Kehrseite seiner Naturphilosophie, die den Weg von der Natur zur Intelligenz zurücklegte, als dem Produkt vor- und unbewusster Geistestätigkeit.

Die Identität der bewusstlosen Tätigkeit, welche die Natur hervorgebracht hat, und der bewussten, die im Wollen sich äussert, liegt „im Bewusstsein selbst" (349), — Schelling unterstreicht diesen Ausdruck. Dass Selbstbewusstsein ist der feste Punkt, an den für uns alles geknüpft ist. „Dass nun aber dieses Selbstbewusstsein nur die Modifikation eines höheren Seins — (vielleicht

[1]) Diesen Schritt vom absoluten Sollen der Wissenschaftslehre Fichtes zu dem absoluten Wollen bei Schelling hat in jüngster Zeit Münsterberg in seiner „Philosophie der Werte" getan und sich dadurch von Windelband und Rickert entfernt.

eines höheren Bewusstseins, und dieses eines noch höheren und so ins Unendliche fort) sein könne — mit einem Wort, dass auch das Selbstbewusstsein noch etwas überhaupt Erklärbares sein könne, erklärbar aus etwas, von dem wir nichts wissen können, weil eben durch das Selbstbewusstsein die ganze Synthesis unseres Wissen erst gemacht wird — geht uns als Transscendentalphilosophen nichts an; denn das Selbstbewusstsein ist uns nicht eine Art des Seins, sondern eine Art des Wissens, und zwar die höchste und äusserste, die es überhaupt für uns gibt“ (355, 356). — Wir haben schon bemerkt, dass Schelling den Standpunkt, von dem aus der Transscendentalphilosoph die Frage nach der Erklärung des Selbstbewusstsein aus einem höheren Bewusstsein ablehnt, in der Naturphilosophie verlassen und sich auch an anderen Stellen seiner Werke mit jener Frage eingehend befasst hat. In der Transscendentalphilosophie aber ist ihm der Begriff des Ichs ein blosser Akt, wodurch das Denken überhaupt sich zum Objekt wird. Als Akt ist das Selbstbewusstsein zu unterscheiden vom empirischen Bewusstsein. „Was wir insgemein Bewusstsein nennen, ist etwas nur an Vorstellungen von Objekten Fortlaufendes, was die Identität im Wechsel der Vorstellungen unterhält, also bloss empirischer Art . . . Der Akt aber ist ein solcher, wodurch ich meiner nicht mit dieser oder jener Bestimmung, sondern ursprünglich bewusst werde, und dieses Bewusstsein heisst im Gegensatz gegen jenes reines Bewusstsein oder Selbstbewusstsein κατ' ἐξοχήν“ (367). Das empirische Bewusstsein ist das Band der Identität des Subjekts in allen Vorstellungen und wird ausgedrückt durch den Satz: Ich denke. Das ursprüngliche Bewusstsein aber ist nur durch einen Satz ohne wirkliches Prädikat auszusprechen, durch den Satz: Ich bin.

Das Prinzip der Philosophie ist ein Postulat, das Objekt dieses Postulats ist das Ich, „nicht insofern es auf diese oder jene besondere Weise bestimmt ist, sondern das Ich überhaupt“ (371) Im Begriff des Ich liegt etwas Höheres als der blosse Ausdruck der Individualität. Es ist „der Akt des Selbstbewusstseins überhaupt, mit welchem gleichzeitig allerdings das Bewusstsein der Individualität eintreten muss, der aber selbst nichts Individuelles enthält“ (374). Schelling wiederholt im nächsten Satze die Bezeichnung „Selbstbewusstsein überhaupt“ und hebt sie abermals durch Sperrdruck hervor. Das von den empirischen Schranken befreite absolute Ich, das reine Selbstbewusstsein, ist ein Akt, der

ausserhalb aller Zeit liegt und diese erst konstituiert (375). Das Selbstbewusstsein ist ein absoluter Akt, durch den das Ich überhaupt gesetzt wird (388); es ist ein Streit absolut entgegengesetzter Tätigkeiten: einer subjektiven und einer objektiven (398). Ursprünglich ist das Ich überhaupt ideelle Tätigkeit (419). Die Genesis der gleichzeitig ideellen und reellen Tätigkeit ist folgende: im ersten Akt, dem des Selbstbewusstseins, wird das Ich überhaupt angeschaut und dadurch begrenzt; im zweiten Akt wird es nicht überhaupt, sondern bestimmt angeschaut als begrenzt (421). Wie sich die ideelle Tätigkeit in das Ding an sich verwandelt, so verwandelt sich durch dieselbe Handlung die reelle in das dem Ding an sich Entgegengesetzte, „d. h. in das Ich an sich“ (423). Der Widerspruch zwischen beiden Tätigkeiten wird aufgehoben durch eine dritte, produktiv anschauende Tätigkeit (426), 470, 479, 481, 504, 506, 524. („Bis zum Bewusstsein der empirischen Abstraktion und des aus ihr Resultierenden möchte das gemeine Bewusstsein reichen; denn dafür ist noch durch die transscendentale Abstraktion gesorgt, welche aber, vielleicht eben deswegen, weil durch sie alles, was im empirischen Bewusstsein überhaupt vorkommt, gesetzt ist, selbst nicht mehr notwendig und wenn sie dazu gelangt, nur zufälliger Weise zum Bewusstsein gelangen wird“) 535, 536, 555, 556, 631.

Im „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere“ (1804) macht Schelling § 280 die treffende Bemerkung, dass das unendliche Erkennen, sofern es bloss gedacht werde als die Seele eines bestimmten Dinges, nur ein Modus des unendlichen Erkennens sei; „schlechthin und an sich selbst betrachtet aber ist es nicht die Seele, sondern der **Begriff** der Seele, also das, was **allen** Seelen gemein ist.“ Der Begriff der Seele ist das Prinzip des Bewusstseins (§ 282). Bezieht man auf dieses Prinzip das objektiv gesetzte unendliche Erkennen, so gelangt man zum Begriff der Ichheit (§ 284).

Eine klare Erörterung des absoluten Bewusstseins findet sich in Schellings Gespräch „Bruno“ (1802), Abt. 1, Bd. 4, S. 253 u. f. Schelling bezieht sich darauf in seiner „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre“ (1806). (Abt. 1, Bd. 7, S. 66).

In der „Einleitung in die Philosophie der Mythologie“ weist Schelling mit religiösem Rekurs auf die enge Beziehung zwischen Bewusstsein und Sprache hin. Mit Recht: findet doch,

wie man im Sinne Kants sagen kann, das Bewusstsein überhaupt als Quelle der Allgemeingültigkeit in der Sprache das Vehikel seiner objektiven Urteile.

Aus Schellings übrigen Ausführungen erscheint folgendes mitteilenswert: Das Bewusstsein eines allgemeinen und der ganzen Menschheit gemeinschaftlichen Gottes (119) ist das erste wirkliche Bewusstsein der Menschheit (182). Jenseits dieses ersten wirklichen Bewusstseins aber liegt der Grund, dass das Bewusstsein überhaupt im Verhältnis zu Gott steht. Nun ist jenseits des ersten wirklichen Bewusstseins nichts mehr zu denken als der Mensch, „oder das Bewusstsein in seiner reinen Substanz vor allem wirklichen Bewusstsein, wo der Mensch nicht Bewusstsein von sich ist (denn dies wäre ohne ein Bewusstwerden, d. h. ohne einen Aktus nicht denkbar), also, da er doch Bewusstsein von etwas sein muss, nur Bewusstsein von Gott sein kann, nicht mit einem Aktus, also z. B. mit einem Wissen oder Wollen verbundenes, also rein substantielles Bewusstsein von Gott“ (185). Wir finden hier Schelling ganz in der Mystik eines Jakob Böhme befangen. — Schelling führt weiter aus: die Frage, wie das Bewusstsein zu Gott komme, ist falsch. Das Bewusstsein kommt nicht zu Gott, vielmehr geht seine erste Bewegung von Gott hinweg; im ersten wirklichen Bewusstsein ist nicht mehr Gott selbst, sondern bloss noch ein Moment von ihm. „Da also das Bewusstsein, sowie es aus seinem Urstande heraustritt, sowie es sich bewegt, von Gott hinweggeht, so bleibt nichts übrig, als dass ihm dieser ursprünglich angetan sei“ (186), ohne dass er es selbst weiss, ähnlich wie man sagt, jemand habe diese oder jene Eigenheit „an sich“, so hat das Bewusstsein Gott gleichsam „an sich“. Der ursprüngliche, wesentliche Mensch, so wie er ist (nicht, wie er geworden ist), „ist er Bewusstsein Gottes; er hat dieses Bewusstsein nicht, er ist es, und gerade nur im Nichtaktus, in der Nichtbewegung, ist er das den wahren Gott Setzende“ (187). Wir sehen hier Schelling auf ähnlichen Gedankengängen, auf denen wir oben bereits Reinhold begegnet sind. Das absolute Ich wird hier gewissermassen theologisiert. Ja, wenn wir weiter lesen, so stossen wir sogar in diesem Zusammenhange scheinbar auf den Ausdruck Bewusstsein überhaupt. S. 189 heisst es: „Unsere aufsteigende Betrachtung führte uns zuletzt auf das erste wirkliche Bewusstsein der Menschheit, aber in diesem schon, in dem Bewusstsein, über welches hinaus sie nichts weiss, ist Gott mit einer Bestimmung . . . nicht

mehr das reine göttliche Selbst, sondern Gott in einer bestimmten Existenzform. . . . Demnach ist ihr Inhalt dieses Bewusstseins überhaupt Gott, und zwar unstreitig mit Notwendigkeit Gott.“ Wenn auch das „überhaupt“ sich auf „Gott“, nicht auf „Bewusstsein“ bezieht, so wird doch auch dieses in die Sphären mit hinübergetragen, wo die philosophische Spekulation sich zur Theologie verflüchtigt. — Zur Bestätigung seien noch notiert S. 191, 192, 197, 198, 199, 202, 207, 208, 215, 216, 315, 332. Die letzte der angegebenen Stellen enthält, allerdings in ganz schlichter Bedeutung, den Ausdruck Bewusstsein überhaupt („die Elemente müssten in der Philosophie oder doch im menschlichen Bewusstsein überhaupt auch geschichtlich als Prinzipe hervorgetreten sein“).

Wie in der „Einleitung in die Philos. der Mythol.“ so hat Schelling auch in der „Philosophie der Mythologie“ selber, namentlich in der 6. Vorlesung den theogonischen Prozess an das Bewusstsein geknüpft. Er beginnt mit der Erklärung des Prozesses, „durch welchen Bewusstsein überhaupt gesetzt ist“ (108) und kommt zu dem Schlusse, dass die mythologischen Vorstellungen nicht Erzeugnisse des menschlichen Bewusstseins, sondern des aus seinem Grunde hervorgetretenen menschlichen Bewusstseins seien, also eines relativ vormenschlichen Bewusstseins (129).

In der „Philosophie der Offenbarung“ (2. Abt., 3. Bd.) werden die spekulativen Bemerkungen über das Bewusstsein noch kühner. „Das Bewusstsein des Menschen ist nicht gleich dem Bewusstsein der Natur“ (S. 6). „Wie hat erst durch das nach Europa verpflanzte Christentum, dann durch die in neuester Zeit fast unbeschränkt erweiterten Weltverbindungen Orient und Occident nicht bloss sich berührt, wie sind sie gleichsam genötigt worden, sich in einem und demselben Bewusstsein zu durchdringen, einem Bewusstsein, das schon darum allein zum Weltbewusstsein erweitert sein sollte!“ (8). „Nicht jene Wahrheiten, sondern das Bewusstsein, in dem sie, wie man sagt, keine Stelle mehr finden, ist das Veraltete und soll einem anderen erweiterten Bewusstsein Platz machen. Der Übergang zu diesem neuen Bewusstsein kann aber nicht geschehen ohne eine Störung“ (9). Der Begriff des absolut Vorgestellten ist der, das allgemeine Wesen, die *potentia universalis* zu sein. „Derselbe, der vor aller Potenz ist, in dem nichts Allgemeines, und der daher nur absolutes Einzelwesen sein kann, eben dieser ist der Inbegriff aller Prinzipe,

das alles Sein Begreifende . . . Erkannt ist das Eine dadurch oder darin, dass es das allgemeine Wesen ist, das *πᾶν*, das Seiende dem Inhalt nach (nicht das effektiv Seiende) . . . Es ist dieser Begriff gleich dem Begriff des allvermögenden, des absoluten Geistes: denn was ein Inbegriff von Prinzipien des Seins, kann nur Geist sein, was der Inbegriff aller Prinzipe, nur der absolute Geist“ (174). Der Engel, „welcher Elohim genannt wird, ist die Substanz des Bewusstseins, der Engel Jehovahs ist nichts Substantielles, sondern ein im Bewusstsein nur Werdendes, eben nur Erscheinendes, er ist nicht *substantiâ*, er ist immer nur *actu* da im Bewusstsein, immer nur מַלְאַךְ יְהוָה, d. h. eben nur Erscheinung, Offenbarung des Jehovah“ (2. Abt. 4. Bd. S. 123). „Der Urgott, der im Bewusstsein nicht aufgehoben werden könnte, ohne den Grund alles religiösen Bewusstseins selbst aufzuheben, . . . das Prinzip, das der Herr des Himmels und der Erde ist, folgt im Bewusstsein der Nachkommen Abrahams der natürlichen Verwandlung, die es im allgemeinen Bewusstsein der Menschheit erleidet“ (129).

Übrigens hatte schon Fichte in seiner „Anweisung zum seligen Leben“ (S. 112) geäussert, der Grund der Selbständigkeit und Freiheit des Bewusstseins liege in Gott. Aber Schelling weist Fichte nach, dass eine solche Theorie mit aller früheren Lehre Fichtes in Widerspruch stehe (1. Abt. 7. Bd. S. 82 ff.). „Wie man von dem Teufel erzählt, dass er denen, so ihm vertrauen, die erst klingenden Schätze nachher boshafter Weise in klanglose Kohlen verwandle, so ist für Herrn Fichte sein absolutes Bewusstsein oder die Reflexion der wahre Teufel, der ihm das helle Gold des göttlichen Lebens, das er in Gedanken erfasst hat, in der Wirklichkeit als eine tote Kohle zurückgibt. Wenn es aber ein solches Bewusstsein gibt, das, ohne dass wir es wissen, ja vor allem unsern individuellen Bewusstsein das göttliche Leben wie mit einem Schlag in tote Schlacke verwandelt und, irreduzibel für das wirkliche Bewusstsein, verkalkt: durch welche Kraft des Gemüts sollen wir dennoch über dieses Bewusstsein hinauskommen? Herr Fichte antwortet: durch das Denken, das sich über das wirkliche Bewusstsein erhebt — aber auch über das absolute? Wie soll es diese undurchbrechliche Tat, die uns auf ewig von dem Ewigen trennt, dennoch durchbrechen? Gibt es, Herrn Fichte zufolge, etwa ein Denken, nicht nur alles wirklichen Bewusstseins (als ob das Denken nicht eben selbst auch wirklich sein müsste) — son-

dern auch jenseits des absoluten Bewusstseins — ein Denken ausser oder vor dem absoluten Ich? Wehe dem armen Kantianer, der sich vordem auf einem solchen Nichtgedanken hätte betreten lassen!" (89).

Von Bedeutung für die Erkennung der Schellingschen Denkrichtung ist seine Schrift „Von der Weltseele" (1798), eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. Sie fasst das Leben als das Primäre aller Dinge auf. Der pantheistische Grundzug dieses Philosophierens spricht sich besonders auffallend im 44. Aphorismus zur Einleitung in die Naturphilosophie aus: „Das Ich denke, Ich bin, ist, seit Cartesius, der Grundirrtum in aller Erkenntnis; das Denken ist nicht mein Denken, und das Sein nicht mein Sein, denn alles ist nur Gottes oder des Alls" (1. Abt. 7. Bd. S. 148).

In dem Fragment „Die Weltalter" (1. Abt. 8. Bd. S. 262) erklärt Schelling, dass alles Bewusstsein das Bewusstlose zum Grunde habe. Es sei aber nicht anzunehmen, dass Gott eine Zeitlang bewusstlos gewesen und dann bewusst geworden wäre, wohl aber, dass er in demselben unteilbaren Akt des Bewusstwerdens das Bewusstlose und das Bewusste gleichzeitig gefasst habe.

Überblicken wir Schellings Äusserungen über das Bewusstsein überhaupt, so finden wir es, der Vielseitigkeit des Philosophen entsprechend, in allen drei Bedeutungen: als logischen, erkenntnistheoretischen und metaphysischen Terminus. Im letzteren Sinne hat Schelling das Bewusstsein mit besonderer Vorliebe erörtert, so dass man sogar geneigt sein könnte, die Schellingsche Theorie des Bewusstseins — wenigstens in der letzten Periode seines Wirkens — als theosophisch zu bezeichnen. Es bedarf keines Hinweises, dass die Spekulation Schellings eine völlige Abkehr von Kants Kritizismus ist. Zum methodologischen Prinzip erhoben finden wir die Spekulation bei Hegel, dessen Lehre vom Bewusstsein überhaupt daher auch einen vorwiegend spekulativen Charakter zeigt.[1])

---

[1]) Eine Neuausgabe der Hauptschriften Schellings hat Arthur Drews veranstaltet. Drews verwirft den Begriff „Bewusstsein überhaupt" und sieht vielmehr in der Entdeckung der Bedeutung des „Unbewussten überhaupt" die grösste Leistung der Schellingschen Gedankenarbeit. Denn das Sein gehe nicht restlos im Denken auf und enthalte diesem gegenüber ein gewichtiges Plus („Schelling und wir", Xenien 1908, S. 182) Wir werden Drews noch bei der Kritik Rickerts begegnen.

§ 20.

Das Bewusstsein überhaupt bei Georg Wilh. Friedr. Hegel.[1])

Konnten wir bei Schelling die Periode der Abhängigkeit von Fichte und die Perioden der Natur- und theosophischen Philosophie unterscheiden, so stehen die Schriften Hegels als in sich geschlossene Ausführung einer einheitlichen, sich gleich bleibenden Ansicht da. Dementsprechend sind auch seine Bemerkungen über das Bewusstsein überhaupt nicht so vieldeutig wie bei Fichte und Schelling. — Prüfen wir die Stellen, wo Hegel sich über das Bewusstsein überhaupt äussert.

In der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ (II. 28) wird das Bewusstsein als das unmittelbare Dasein des Geistes bezeichnet; es hat die beiden Momente: Wissen und dem Wissen negative Gegenständlichkeit. Am Schlusse der Einleitung (69—72) wird als Ziel der Punkt angegeben, wo das Bewusstsein sich als Geist erfasst und die Natur des absoluten Wissens selbst darstellt. Das „natürliche Bewusstsein überhaupt“ (65) ist nur Begriff des Wissens, nicht reales Wissen (63). Die beiden ersten Abschnitte der „Phänomenologie des Geistes“ handeln vom Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Das Bewusstsein eines Gegenstandes überhaupt ist Bewusstsein seiner selbst in seinem Anderssein. Dem Bewusstsein braucht aber nicht ein Ding, ein Anderes (als es selbst ist) als Wahrheitsgehalt vorzuschweben, sondern ich kann mich auch von mir selbst unterscheiden. Aber „das Selbstbewusstsein ist erst für sich geworden, noch nicht als Einheit mit dem Bewusstsein überhaupt“ (129). Das Bewusstsein erweitert sich in der „Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewusstsein, die Einheit derselben ist; Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist. Das Bewusstsein hat erst in dem Selbstbewusstsein, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits, und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet“ (137—140). An dem Verhältnisse zwischen Herrn und Knecht veranschaulicht Hegel den Unterschied zwischen dem reinen Selbstbewusstsein und dem „Bewusstsein in der Gestalt der

---

[1]) Werke. Vollständige Ausgabe in 22 Bänden. Berlin 1832—1844 (Duncker u. Humblot).

Dingheit“. Der Herr ist das für sich seiende Bewusstsein, nicht bloss als Begriff, sondern vermittelt durch ein anderes Bewusstsein. „Der Herr bezieht sich auf den Knecht mittelbar durch das selbständige Sein“, an das der Knecht gehalten ist; „ebenso bezieht sich der Herr mittelbar durch den Knecht auf das Ding; der Knecht bezieht sich als Selbstbewusstsein überhaupt auf das Ding auch negativ und hebt es auf“ (146).

Die Freiheit des Selbstbewusstsein beruht darauf, dass ich im Denken bei mir selbst bleibe und nicht in einem Anderen bin. Unmittelbare Einheit des Ansichseins und des Fürsichseins ist „denkendes Bewusstsein überhaupt“. „Das sich gleichnamige Bewusstsein, das sich von sich selbst abstösst, wird sich ansichseiendes Element; aber es ist sich dies Element nur erst als allgemeines Wesen überhaupt, nicht als dies gegenständliche Wesen in der Entwicklung und Bewegung seines mannigfaltigen Seins“ (147—153). Vgl. auch 157, 158, 163, 164, 170, 171, 173.

In dem Gedanken, dass das einzelne Bewusstsein an sich absolutes Wesen ist, geht das Bewusstsein in sich selbst zurück. Die Gewissheit des Bewusstseins, alle Realität zu sein, ist die idealistische Definition des Begriffes Vernunft. „Ich bin Ich, in dem Sinne, dass Ich, welches nur Gegenstand ist, nicht wie im Selbstbewusstsein überhaupt, noch auch wie im freien Selbstbewusstsein, dort nur leerer Gegenstand überhaupt, hier nur Gegenstand, der sich von den andern zurückzieht, welche neben ihm noch gelten, sondern Gegenstand mit dem Bewusstsein des Nichtseins irgend eines Anderen, einziger Gegenstand, alle Realität und Gegenwart ist. Das Selbstbewusstsein ist aber nicht nur für sich, sondern auch an sich alle Realität erst dadurch, dass es diese Realität wird, oder vielmehr sich als solche erweist“ (174, 175, 176, 180, 181).

Das organische Allgemeine, die Gattung, ist nicht Bewusstsein. Das allgemeine Individuum, „wie es unmittelbar das Individuum der natürlichen Gestaltungen ist, ist nicht das Bewusstsein selbst; sein Dasein als einzelnes organisches lebendiges Individuum müsste nicht ausser ihm fallen, wenn es dieses sein sollte. . . . So hat das Bewusstsein, zwischen dem allgemeinen Geiste und zwischen seiner Einzelnheit oder dem sinnlichen Bewusstsein, zur Mitte das System der Gestaltungen des Bewusstseins, als ein zum Ganzen sich ordnendes Leben des Geistes, das System, . . . das

als Weltgeschichte sein gegenständliches Dasein hat“ (221—223, 227, 228).

Indem sich das Bewusstsein zur Allgemeinheit erhebt, wird es allgemeine Vernunft, reale Substanz. In ihr erschliesst sich das Reich der Sittlichkeit. „Diese ist nichts anderes als in der selbständigen Wirklichkeit der Individuen die absolute geistige Einheit ihres Wesens, ein an sich allgemeines Selbstbewusstsein. . . . Diese sittliche Substanz in der Abstraktion der Allgemeinheit ist nur das gedachte Gesetz; aber sie ist eben so sehr unmittelbar wirkliches Selbstbewusstsein, oder sie ist Sitte. Das einzelne Bewusstsein ist umgekehrt nur dieses seiende Eins, indem es des allgemeinen Bewusstseins in seiner Einzelheit als seines Seins sich bewusst, indem sein Tun und Dasein die allgemeine Sitte ist“ (264, 265).

Hegel bringt nicht nur die Sittlichkeit, sondern auch die pathologische Seite des Seelenlebens, die sich als Irrsinn kundgibt, mit dem Bewusstsein überhaupt in Verbindung, indem das Verhalten zu diesem das Kriterium der gesunden Vernunft und „des verrückten Bewusstseins“ (281) ist. Er sagt: „Wenn etwas in der Tat für das Bewusstsein überhaupt wirklich und wesentlich für mich aber nicht ist, so habe ich in dem Bewusstsein seiner Nichtigkeit zugleich, da ich Bewusstsein überhaupt bin, das Bewusstsein seiner Wirklichkeit, — und indem sie beide fixiert sind, so ist dies eine Einheit, welche der Wahnsinn im allgemeinen ist“ (281).

Das Bewusstsein, das sich seiner als absoluter Durchdringung der Individualität und des Seins gewiss ist, gibt sich die Realität, „worin das Individuum, das für es ist, was es an sich ist, und so dass das Bewusstsein, für welches es in dem Werke wird, nicht das besondere, sondern das allgemeine Bewusstsein ist“ (302). Ausser diesen Stellen sind noch anzumerken S. 270, 314, 315, 319, 321—323.

Der Hauptteil des Werkes handelt, wie schon der Titel sagt, vom Geist. Wir sind Hegel dankbar, dass er gleich im Eingang (S. 329) bündig erklärt: „der Geist ist also Bewusstsein überhaupt“ (vgl. auch 331, 332 „Selbstbewusstsein überhaupt“, 333, 366, 373, 382: in der Sprache tritt die für sich seiende Einzelnheit des Selbstbewusstseins als solche in die Existenz, so dass sie für andere ist. Ich als dieses reine Ich ist sonst nicht da. Ich, das sich ausspricht, ist eine Ansteckung, worin es un-

mittelbar in die Einheit mit denen, für welche es da ist, übergegangen und allgemeines Selbstbewusstsein ist 385, 398, u. folg.).

Die Ausführungen am Schluss des Werkes, über Gewissen und Religion, enthalten des öfteren den Ausdruck Bewusstsein überhaupt (z. B. 409, 454, 561, 596), sie lassen aber erkennen, dass es sich nicht um einen stehenden Terminus handelt. Denn Hegel spricht unbedenklich ein paarmal vom „moralischen Bewusstsein überhaupt“ und schliesst das Wörtchen „überhaupt“ öfters von dem Sperrdruck aus, durch den er den Begriff „Bewusstsein“ in derselben Verbindung auszeichnet.

In der „Wissenschaft der Logik“ (III. S. 172) findet sich der Satz: „Der subjektive Idealismus, er sei als der bewusstlose Idealismus des Bewusstseins überhaupt oder bewusst als Prinzip ausgesprochen und aufgestellt, geht nur auf die Form der Vorstellung.“ Bei Leibniz ist „auch das Bewusstseinslose überhaupt Vorstellendes, Perzipierendes“ (179).

In der Gesamtdarstellung seines Systems, der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“, erklärt Hegel (VI. 144), Kartesius behaupte Princ. phil. I. 9 ausdrücklich, „dass er unter Denken das Bewusstsein überhaupt als solches verstehe“ (vgl. unsere Abhandl. oben S. 5, Anm. 1). Von Sokrates sagt Hegel VI. 153, er „richtete seine Dialektik einmal gegen das gewöhnliche Bewusstsein überhaupt, und sodann insbesondere gegen die Sophisten“. Natürlich beweisen diese Stellen nur, dass Hegel den in Frage stehenden Ausdruck keineswegs als feststehenden Schulbegriff verwendete. Diesem nähert er sich schon mehr in der Bemerkung VII. 117: „In der Tat, was man so im Kopfe hat, ist im Bewusstsein überhaupt, und der Inhalt demselben so gegenständlich, dass ebensosehr, als er in Mir, dem abstrakten Ich, gesetzt ist, er auch von Mir nach meiner konkreten Subjektivität entfernt gehalten werden kann.“ Im § 417 unterscheidet Hegel drei Stufen der Erhebung der Gewissheit zur Wahrheit: Der Geist ist 1. Bewusstsein überhaupt, welches einen Gegenstand als solchen hat — also im Sinne der Kantschen Prolegomena, 2. Selbstbewusstsein, für welches Ich der Gegenstand ist — also im Sinne Fichtes, 3. Einheit des Bewusstseins und Selbstbewusstseins, dass der Geist den Inhalt des Gegenstandes als sich selbst, und sich selbst als an und für sich bestimmt anschaut — also im Sinne Schellings, bis auf Hegels Zusatz „an

und für sich“. Doch wählt Hegel in der Ausführung des ersten dieser drei Themata die Überschrift: „Das Bewusstsein als solches“, dessen Entwicklungsstufen das sinnliche, das wahrnehmende und das verständige Bewusstsein sind. Dagegen überschreibt er es in der „Philos. Propädeutik“ (XVIII. 81) „Bewusstsein überhaupt“ und gliedert es ebenso.

Wir können also abschliessend sagen, dass Hegel den Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“ vorwiegend im logischen Sinne, ohne terminologische Bedeutung gebraucht. Er greift aber auf das Bewusstsein überhaupt auch bei der Erklärung seines panlogistischen, metaphysischen Begriffes „Geist“ zurück und identifiziert diesen mit dem Bewusstsein überhaupt, das in diesem Zusammenhange dann allerdings weit über jenen vulgären Bewusstseinsbegriff hinausgeht. Denn es erweitert sich zu dem allgemeinen Geiste, dem Weltbewusstsein, dessen Daseinselemente auf mannigfache Weise hervortraten: in der Kunst als Anschauung und Bild, in der Religion als Gefühl und Vorstellung, in der Philosophie als reiner, freier Gedanke, und in der Weltgeschichte als geistige Wirklichkeit (VIII. § 341).

Hegels Bewusstseinstheorie fasst das Ich auf als eine Stufe der Geistigkeit. Die ihm potentialiter im Begriff zugewiesene höhere Stufe soll es actualiter zu erreichen trachten, indem es sich in seinen Objekten — seinen Vorstellungen — selbst wiederfindet. Mittels dieser dialektischen, objektivierenden Bewegung gelangt das Ich zur Erkenntnis seines Wesens: es entledigt sich seiner Individualität und erkennt sich als Teil eines allgemeinen Wesens. — So verwandelt Hegels Panlogismus durch das Prinzip des Lebens wie der Wissenschaft, sich selbst zu ur-teilen, das Leben in Denken, die begriffliche Form in absoluten Inhalt, das Bewusstsein überhaupt in ein spirituelles Wesen.

§ 21. Das Bewusstsein überhaupt in der Fundamental- und Glaubensphilosophie.

Die logische Abstraktion des empirischen Bewusstseins, unter der Hegel in der Propädeutik, wie wir sahen, das sinnliche, das wahrnehmende und das verständige Bewusstsein zusammenfasst, und die wir besonders eingehend bei Reinhold erörtert fanden, ist der Zentralbegriff der sogenannten Fundamentalphilosophie. Der im Jahre 1825 erschienene „Grundriss der Fundamentalphilo-

sophie“ des Halleschen Professors Gottl. Wilh. Gerlach handelt im ersten Abschnitt „von dem Bewusstsein überhaupt und seinen Formen“ und im zweiten „von dem Inhalte des Bewusstseins überhaupt“. Die Form des Bewusstseins überhaupt, so lehrt Gerlach, fasst die Elemente des Bewusstseins ihrem formellen Wesen nach im Begriff zusammen. Ein Merkmal für diesen Begriff ist die Teilnahme des Subjekts an seiner Tätigkeit. Das Bewusstseiende ist immer etwas für uns. Aus der Verschiedenartigkeit der Elemente und Formen des Bewusstseins erklärt sich, „warum das Bewusstsein überhaupt etwas schwer zu bestimmen ist“ (§ 26). Es besteht nämlich nicht im Fühlen, auch nicht in Begriffen allein, sondern es kann sich dem Begriff als Gefühl und dem Gefühl als Begriff beigesellen. Bloss fühlend verhält sich das ursprüngliche und unmittelbare Bewusstsein. Nehmen aber dessen Bestandteile die Bestimmtheit und Festigkeit eines Begriffs an, so „erscheint das Bewusstsein überhaupt als ein Wissen. . . . Das Bewusstsein überhaupt kann aber auch da sein, ohne dass es eben diese Form des Wissens noch angenommen hat“ (§§ 25,26). Gerlach denkt dabei an die Perioden der menschlichen Entwicklung, wo der Mensch noch nicht weiss, was Wissen ist.

Das Bewusstsein überhaupt besteht in der Kunde, die das Subjekt von dem in ihm Seienden besitzt. Die Form des Bewusstseins ist die Art und Weise, wie diese Kunde eintreten oder stattfinden kann: unmittelbar oder im Fühlen und mittelbar oder in Vorstellung und Begriff. Der Inhalt des Bewusstseins überhaupt besteht dagegen „in demjenigen, dessen sich das Subjekt bewusst ist: entweder Selbstbewusstsein oder Bewusstsein von etwas anderem“ (§ 31). Es bedarf keiner Erwähnung, dass derartige Tautologien nicht geeignet sind, die philosophische Erkenntnis zu fördern.

Die Fundamentalphilosophie geht zurück auf Kants Nachfolger Wilh. Traug. Krug. Dieser veröffentlichte 1803 eine „Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftliche Grundlehre“, in der er eklektisch vom Standpunkte des gemeinen Menschenverstandes ein System des transscendentalen Synthetismus zu begründen und die Ansichten Kants, Fichtes und Schellings miteinander auf dem Boden des *common sense* in Einklang zu bringen suchte. Krug übernahm auch die Terminologie dieser

Philosophen, entkleidete aber die Ausdrücke zum teil ihrer ursprünglichen Bedeutung.

Ihm bilden die Tatsachen des Bewusstseins den Ausgangspunkt der „Urwissenschaft“. Das oberste Materialprinzip der philosophischen Erkenntnis ist der Satz: Ich bin tätig. Auch das Leiden ist nur eine Einschränkung des Tuns. Wissenschaftliche Einheit erhalten die Bewusstseinstatsachen aber erst durch formale Gesetze. Das oberste Formalprinzip lautet: Ich suche absolute Harmonie in aller meiner Tätigkeit. Im Ich sind Sein und Wissen ursprünglich verknüpft. Diese Verknüpfung ist ein *factum originarium* des Bewusstseins (Fundamentalphilos. § 40—46. Handbuch der Philos. 3. Aufl., 1828, I. § 32). Die transscendentale Synthese ist schlechthin unerklärlich und unbegreiflich (Fundamentalphilos. § 67).

Die Urbestimmungen des Ichs sind die wesentlichen, allgemeinen und notwendigen Elemente der menschlichen Natur. In ihnen besteht unsere ursprüngliche Einrichtung oder Anlage.[1]) Ihr Inbegriff heisst auch das reine oder absolute Ich, das nichts anderes ist als die reine, ursprünglich bestimmte Menschheit selbst. Sie zeigt sich wegen der unendlichen, stets wechselnden empirischen Bestimmungen in keinem Menschen ungetrübt. „Gleichwohl ist das reine Ich kein blosser Begriff, kein blosses Gedankending *(abstractum)* — wie in der Fundamentalphilos. (§ 72, Aufl. 2) gesagt worden —, sondern in der Tat etwas sehr Reales. Seine Realität offenbart sich aber stets nur unter der Hülle des Empirischen. Der Verf. nimmt also jene frühere Behauptung hierdurch zurück. . . . Da übrigens die reine Menschheit im geistigen oder Seelenleben am deutlichsten sich ausspricht, so nennen wir das Ich auch oft Geist, Seele, Gemüt, Intelligenz“ (Handb. der Philos. 3. Aufl., Bd. I, S. 57, 58). An dieser bedeutsamen Stelle fehlt leider der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“, offenbar aber nur zufällig. Wir sehen — genau wie bei Reinhold — den ehemaligen Kantianer Krug in den Bannkreis der metaphysischen Spekulationen Fichtes, Schellings und Hegels gezogen.

---

[1]) Vgl. Cohen, biogr. Vorw. zu F. A. Langes „Gesch. d. Materialismus“ Bd. I, S. IX: „Ich kann dieses Verfahren, mit dem Zauberwort der Organisation die Rätsel der Wissenschaften lösen zu wollen, nicht als den zureichenden Ausdruck des Kantischen Apriorismus anerkennen“ und S. X. XI. Siehe auch Cohen, „Kants Theorie der Erfahrung“ 2. Aufl. 1885, S. 69—79.

Die der Fundamentalphilosophie eigentümliche Berufung auf die Tatsachen des Bewusstseins, durch die jeder Beweis entbehrlich gemacht werde, ist auch die Stütze der Glaubensphilosophie, wie sie durch Friedr. Heinr. Jacobi, den Freund Reinholds, und durch Friedr. Bouterwek, den Vermittler zwischen Kant und Jacobi, vertreten ist. Neben den Tatsachen des Bewusstseins hat Bouterwek freilich auch rationalistische Prinzipien zur Begründung der Erfahrung benutzt. So erklärt z. B. Bouterwek „Lehrbuch der philosophischen Vorkenntnisse“ (Göttingen 1810) auf S. 1: „Der denkende Geist erwirbt sich eine bestimmte Vorstellung von sich selbst nicht durch eine besondere Seelenkraft, sondern durch das Bewusstsein überhaupt und durch die mit dem Bewusstsein überhaupt verbundene ursprüngliche Reflexion oder freie Vergleichung des Subjektiven mit dem Objektiven. Durch eben diese Reflexion unterscheidet sich auch das eigentliche Selbstbewusstsein, das mehr als Selbstgefühl ist, von dem objektiven Bewusstsein, welches die menschliche Wahrnehmung der Aussenwelt begleitet. Allein es gibt auch ein höchstes Bewusstsein, das weder subjektiv noch objektiv heissen kann. Dies ist das Bewusstsein des Absoluten oder Unbedingtnotwendigen, des ewigen Urgrundes alles Daseins und Denkens, worauf sich alles eigentliche Philosophieren zuletzt bezieht, und wovon wir ohne jenes höchste Bewusstsein keine Vorstellung hätten.“ [1]) — Es muss auffallen, wie oft der Versuch wiederholt wird, in das Bewusstsein überhaupt die Entscheidung zwischen Theismus und Pantheismus zu verlegen.

§ 22. Das Bewusstsein überhaupt bei Jakob Friedr. Fries.

Fries, der Kritiker Reinholds, Fichtes und Schellings, der Kollege Hegels in Jena und Jacobis Verteidiger in Heidelberg, führte ungeachtet seiner eigenen strengreligiösen Erziehung und Beanlagung die Erörterung des Bewusstseins überhaupt, die sich in die Regionen der Mythologie verstiegen hatte, auf den Boden der psychologischen Erfahrung zurück. Er behandelt den Begriff „Bewusstsein überhaupt“, dessen terminologischen Charakter er durch Sperrdruck hervorhebt, besonders im 2. Bande der 2. Aufl. seiner „Neuen oder anthropologischen Kritik der Vernunft“, Heidelberg 1831.

---

[1]) Vgl. den Bericht Reinholds in der III. Beilage seiner Schrift: „Das menschliche Erkenntnisvermögen.“

Da die Wahrnehmungen nur assertorische Erkenntnis vermitteln, kann in ihnen die Erfahrung nicht allein bestehen. Erfahrung ist ja, wenigstens mittelbar, apodiktische Erkenntnis. Dazu wird sie, „indem sie das einzelne empirische Bewusstsein zu einem Bewusstsein überhaupt erhebt“ (S. 10). Das ist ganz im Sinne Kants gesprochen. Im Gegensatz zu Kant gibt aber Fries eine anthropologische Theorie der Apodiktizität; denn Notwendigkeit besteht nach Fries darin, „dass eine Erkenntnis nicht nur als zu einem vorübergehenden Zustand meiner erkennenden Vernunft gehörig, sondern in ihrem Verhältnis zum Ganzen meiner Erkenntnistätigkeit überhaupt, für die Übersicht der ganzen Geschichte meines Erkennens in einem Bewusstsein überhaupt beurteilt wird“ (16). Man achte auf das Attribut „meiner“ Erkenntnistätigkeit überhaupt, „meines“ Erkennens. Fries weist den Unterschied zwischen Wirklichem und Notwendigem der Geschichte des Erkennens, der subjektiven Geschichte meines Erkennens zu.

Das Verhältnis eines Bewusstseinszustandes zum Bewusstsein überhaupt muss beurteilt werden. Ein Denkakt ist erforderlich, um der Erkenntnis durch Eingliederung des Singulären in die Kette des Gesamtbewusstseins Notwendigkeitscharakter zu verleihen. S. 41: „Die vollständige Erkenntnis des Menschen ist einzig die gedachte Erkenntnis in den Urteilen, in welcher wir das Bewusstsein unserer Erkenntnisse vom momentanen zum Bewusstsein überhaupt erhoben haben.“ Erst die denkende Auffassung und denkende Verbindung der sinnlich-anschaulichen und mathematischen Erkenntnisse mit den philosophisch-notwendigen vermag diese Stufe zu erreichen. Es gibt aber keine von der Anschauung unabhängige intelligible Erkenntnis, sondern die gedachte Erkenntnis fügt nur die Bedingungen zum sinnlich Gegebenen hinzu; Platon und Leibniz sind also im Irrtum. — S. 44: „Die wechselnden Bilder (der sinnlichen Erkenntnis) werden durch das Band von Raum und Zeit zusammengehalten, hier fliesst jedes auf das andere ein und kommt in Beziehung auf ein Ganzes unserer Erkenntnistätigkeit, welches sich in dem Bewusstsein überhaupt der Reflexion konzentriert.“ Einen „inneren Sinn“ hält Fries zum Behuf unserer Selbsterkenntnis für entbehrlich (S. 46).

Fries erläutert nun den „Standpunkt der Reflexion oder das Bewusstsein überhaupt“. Selbsterkenntnis und Welterkenntnis fallen in dem einen Erkenntnisleben unserer Vernunft zusammen.

Darin bilde sich also auch die Selbsterkenntnis in unserem Erkennen, das Bewusstsein um unsere Erkenntnisse. Dies werde sinnlich angeregt im Anschauen und ausgebildet im Denken, im Urteilen. Hier gehöre dem Urteil der Standpunkt der Reflexion, das Bewusstsein überhaupt, indem wir uns urteilend nicht nur einer momentanen Erkenntnistätigkeit unseres Geistes, sondern einer für alle Zeit geltenden Erkenntnis unserer Vernunft bewusst würden. Objektiv genommen behaupte das „Ist" der Kopula im Urteil immer eine Wahrheit schlechthin mit dem Anspruch auf Notwendigkeit, weil das Bewusstsein jeder getrennten Vorstellung, als Begriff und Prädikat im Urteil, immer eine Gehaltbestimmung der ursprünglichen formalen Apperzeption, und also ihre Einheit und Notwendigkeit enthalte. Subjektiv genommen falle aber auch das Selbstbewusstsein in die ursprüngliche formale Apperzeption und bestimme durch deren Einheit und Notwendigkeit einen Standpunkt der Selbstbeobachtung im Denken, welcher gleichsam über Zeit und Raum erhaben seine Beobachtung nicht für eine bestimmte Zeit, sondern schlechthin für die Einheit des vernünftigen Lebens gebe. Nur durch die analytischen Hülfsmittel der Trennung und Wiederverbindung im Urteil finde unser Bewusstsein die Einheit unseres Lebens. Daher scheine uns leicht die unmittelbare Erkenntnis gleichsam als Wahrheit ausser unserer Vernunft zu liegen, weil wir sie nie im vollständig verbundenen Ganzen in die Gewalt unseres Bewusstseins bringen könnten. Dies geschehe aber nur nach Analogie eines optischen Betruges, indem wir, im Denken befangen, das Denkvermögen für unser ganzes Inneres nähmen, die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft verkennten und ihre Gesetze hinaus in die Objekte projizierten. In der Tat aber sei uns die Wahrheit zunächst etwas ganz Subjektives, nämlich die unmittelbare Beschaffenheit der transscendentalen Apperzeption. „Der Zweck des Ganzen liegt allein in dem metaphysischen Moment des Verhältnisses, durch welches die notwendigen Verbindungen selbst vor das denkende Bewusstsein gebracht werden. Um aber in dieser Weise uns der notwendigen Einheit oder des Ganzen unserer Erkenntnis bewusst werden zu können, müssen wir die Selbstbeobachtung zum Bewusstsein überhaupt steigern und also auch alles anschaulich Gegebene erst denkend auffassen" (139).

Von Wichtigkeit ist die Kritik, die Fries an Kants Lehre von der reinen Apperzeption übt. Kants Theorie leiste nicht, was von ihr gefordert werden sollte. Die Frage nach der Möglichkeit der

Verbindung in unseren Erkenntnissen sei eine Aufgabe der inneren Physik. Kant aber gebe nur einen leeren analytischen Satz als obersten Grundsatz des Verstandes und führe auf eine dunkle Ansicht von der Kopula im Urteil überhaupt. Auf die Frage, warum wir gerade diese Formen der Kategorie und Idee besässen, habe Kant nur geantwortet, dass dies kein unentbehrliches Bedürfnis seiner Kritik sei. So, wie er sich die Aufgabe gestellt habe, sei das nicht unrichtig, für die Evidenz des ganzen Systems aber doch ein unbedeutender Mangel gewesen.

Die Unvollständigkeit der Kantischen Erklärung beruhe auf dem Grundfehler seiner Theorie: auf der Verwechselung des denkenden Verstandes als Reflexionsvermögens mit der unmittelbaren Vernunft; er habe das nur wiederholende Wesen der Reflexion verkannt. Das Ganze der unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft, die transscendentale Apperzeption, habe Kant nicht bemerkt, indem er es mit dem objektiven Dasein der Dinge verwechselt habe. Kants reine Apperzeption sei eine Vermengung unserer ursprünglichen formalen Apperzeption mit dem reinen Selbstbewusstsein. „Die Apodiktizität, welche in dem „Ist“ als Kopula jedes Urteils liegt, hat nichts mit dem reinen Selbstbewusstsein zu tun, sondern ist nur Abdruck der ursprünglichen formalen Apperzeption im Urteil der Reflexion“ (64). Kants Fehler sei, dass er die Einheit der Reflexion oder die Zusammenfassung aller meiner Erkenntnisse in eine Einheit der Selbstbeobachtung mit der unmittelbaren Einheit alles meines Erkennens verwechselt und gemeint habe, mit der ersten, die doch nur Eigentum der Reflexion sei, schon eine Theorie der Verbindung versuchen zu können.

Reine Apperzeption nennt Fries das reine Selbstbewusstsein, das durch die Reflexion „Ich bin“, „ich denke“ ausgesprochen wird. Es sei die Form des inneren Sinnes. Transscendentale Apperzeption bedeutet bei Fries „das unmittelbare Ganze der Erkenntnis meiner Vernunft in jedem Augenblicke ihrer Lebensäusserung“ (65). Die ursprüngliche formale Apperzeption ist ihm die unmittelbare Form jenes Ganzen, in der das Gesetz der Apodiktizität liege und der Quell aller einzelnen Formen der Einheit sei, welche die Reflexion auffasse. Sie dürfe nicht nach Kants Vorgang durch das „Ich bin“ bezeichnet werden, weil dies nur eine einzelne materiale Bestimmung derselben sei.

Fries' Einwände gegen Kant können nur dann als berechtigt anerkannt werden, wenn man seine psychologische Methode

gelten lässt. Mit scharfem Blick erkennt er selbst, dass die Schwierigkeit „in dem Ungewohnten unserer subjektiven Ansicht der Erkenntnis“ liegt. „Wenn wir aus vielen Wahrnehmungen durch Synthesis der Reflexion eine ganze Erfahrung zusammensetzen, so entspricht die Behandlung ganz dem gewöhnlichen Vorurteil, dass wir hier zu der nur subjektiven Bedeutung einzelner Wahrnehmungen die objektive Bedeutung der Erfahrung hinzusetzen. Dies geschieht aber wirklich nicht. Vielmehr, so wie in unseren Vorstellungen die Sinnesanschauungen zu einander hinzufallen, bildet sich das Ganze der Erfahrung in unserer unmittelbaren Erkenntnis, indem jede Sinnesanschauung nur Modifikation meiner einen Erkenntnistätigkeit ist, aber die einzelne Sinnesanschauung nimmt der innere Sinn allein unmittelbar wahr, das Ganze der Erfahrung kann erst die Reflexion beobachten, und die Abstufungen der Gültigkeit sind wieder nur subjektive, nach problematischen Versuchen zum Urteilen und wirklich berechtigten apodiktischen Entscheidungen. — Hier lässt sich das Verhältnis des Reflexionsvermögens zur unmittelbaren Vernunft noch näher bestimmen. . . . Die beiden Grundhandlungen der Reflexion sind Abstraktion und Kombination, d. h. Trennung und Wiederzusammensetzung des Getrennten, vor beiden voraus muss uns aber erst die ursprüngliche Verbindung der unmittelbaren Erkenntnis gegeben werden, ohne die weder Abstraktion noch Kombination möglich wäre“ (69. 70). Um deren Gesetze handelt es sich aber in den Untersuchungen Fries', — also um das empirische Bewusstsein überhaupt.

§ 23. Das Bewusstsein überhaupt bei Riehl und anderen Führern des Neukantianismus.[1])

Dass Kant jede Art von anthropologischer Kritik, wie sie Fries, der Fortsetzer Tetens', versuchte, ausdrücklich abgelehnt hat, geht besonders deutlich aus folgender, von B. Erdmann mitgeteilten Aufzeichnung Kants hervor: „Tetens untersucht die Begriffe der reinen Vernunft bloss subjektiv (menschliche Natur); ich (untersuche sie) objektiv; jene Analysis ist empirisch, diese transscendental.“ Auf diese Reflexion macht mit Recht Alois Riehl

[1]) In den „Kantstudien“, der von Vaihinger und Bauch herausgegebenen Zeitschrift des Neukantianismus, findet sich, wie der Index jedes Bandes zeigt, reiches Material zu dem Thema.

in der 2. Aufl. des neuen I. Bandes seines „Philos. Kritizismus“ (S. 234) nachdrücklich aufmerksam. Riehl verwirft jede psychologische und metaphysische Erörterung des Bewusstseins überhaupt und fasst den Terminus durchaus in erkenntnistheoretischem Sinne. Noch strenger ist Paul Natorp, der gelegentlich von dem Begriffe ausgiebigen Gebrauch gemacht hat;[1]) er neigt im allgemeinen immer mehr dazu, die Gesetze, die den Bewusstseinsinhalt bestimmen, ganz auf sich zu stellen und vom Subjektiven des Bewusstseins ganz zu trennen, und damit von dem Begriff des Bewusstseins überhaupt sogar abzusehen.

Riehl weist die Unmöglichkeit der Ableitung unseres einheitlichen erkennenden Bewusstseins aus den positiven Einzelwissenschaften nach und vindiziert der Erkenntnistheorie, die eben in der Einheit des Bewusstseins ihr oberstes Prinzip hat, den Primat der Philosophie und der Wissenschaft.

Die Denktätigkeit ist nach Riehl zum teil von den Bedingungen der anschauenden Tätigkeit unabhängig. Darum ist es nicht dasselbe, ob wir unmittelbar in der Anschauung die Einheit des Bewusstseins in Tätigkeit setzen, oder ob wir philosophierend von dem Begriffe dieser Einheit ausgehen. Auf diesen teilweise selbständig funktionierenden Begriffen beruht die Fähigkeit des Verstandes, den Zusammenhang der Erscheinungen zu erfassen.

In seinem obengenannten Hauptwerk (der philos. Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft, zweiter Band, 1879 u. 87) handelt Riehl im 2. Kap. des 2. Teiles von der „Unmöglichkeit, das ‚Bewusstsein überhaupt‘ zu erklären“. Das „Bewusstsein als solches“ sei ebensowenig einer Erklärung zugänglich, wie die Empfindung, die seinen inhaltlichen Grundbestandteil bildet und von der es sich nicht absondern lasse, da eine unbewusste Empfindung aufhöre, Empfindung zu sein. „Ein Bewusstsein, das sich nicht, es sei direkt oder mittelbar, auf irgend eine Empfindung bezieht, ist der blosse Gedanke des Bewusstseins, den wir zwar mit dem Worte Ich bezeichnen, und dessen Form wir in der Vereinigung der Empfindungen nachweisen, aber nicht für sich vorstellen können. Jede Erklärung, die man von dem ‚Bewusst-

---

[1]) Z. B. in seiner Einleitung in die Psychologie § 4, S. 11 u. f. Dort sagt er von dem Bewusstsein überhaupt: „Es kann selbst nicht Inhalt werden und ist in nichts dem gleichartig, was irgend Inhalt des Bewusstseins sein mag. Es lässt sich darum auch gar nicht näher beschreiben.“

sein überhaupt‘ geben wollte, müsste dasselbe offenbar zur Voraussetzung haben. Oder wie denkt man sich eine Erklärung, die nicht durch das Bewusstsein und für dasselbe erfolgt? Um die Bedeutung dieses Satzes zu verstehen, haben wir das ‚Bewusstsein überhaupt‘, die blosse Form der Apperzeption, von dem empirischen Selbstbewusstsein, das Kant den inneren Sinn nennt, zu unterscheiden. Dieses empirische Selbstbewusstsein hat eine Geschichte und eine Vorgeschichte. Es erfährt eine individuelle Entwicklung und Rückbildung und wird durch Zeiten der Bewusstlosigkeit unterbrochen. Es ist daher Gegenstand einer psychologischen und psychogenetischen Betrachtung, die es aus seinen Bedingungen erklärt, indem sie seiner Entwicklung nachgeht. Dabei bleibt aber die Form des ‚Bewusstseins überhaupt‘, das reine Ich, immer zu Grunde liegend, als der Punkt, von dem alle Erklärung ausgeht und auf den sie sich beziehen muss, und der daher nicht selbst zu erklären ist. Das ‚Bewusstsein als solches‘ beobachten und erforschen wollen, hiesse es ja dieser Absicht entgegen in ein Objekt für ein zweites, gleichsam tiefer liegendes Bewusstsein verwandeln. Es entzieht sich somit dem Gedanken, der es ergreifen, der Beobachtung, die es wie einen Gegenstand festhalten möchte. Es ist die Form aller Erscheinungen und kann als solche nicht zugleich eine einzelne, bestimmte Erscheinung sein. Allerdings weiss der Mensch, dass er denkt; er hat das Bewusstsein seines Wissens. Aber dies bedeutet entweder, dass er sich von dem Ablauf seiner Gedanken affiziert fühlt, und die Verhältnisse derselben zu Objekten seines Bewusstseins machen kann, also die Fähigkeit der Reflexion besitzt, oder das Wissen von seinem Denken ist von dem Denken selbst nicht verschieden. Schon dass wir die Verdoppelung des Wissens (das Wissen vom Wissen) ins Unendliche fortgesetzt denken können, ohne damit im geringsten von der Stelle zu rücken, zeigt, dass wir es dabei gar nicht mit einem wahren Prozess zu tun haben, weil das Ziel, das wir mit diesem erreichen wollen, der Ausgangspunkt selbst ist, auf dem wir von vornherein stehen. Dass wir denken, lehrt Kant, ist keine Erfahrung, sondern die Bedingung, unter der allein Erfahrung möglich ist. — Dieses reine oder formale Bewusstsein, welches durch das alle unsere Vorstellungen regierende Wort „ich“ ausgedrückt wird, umschliesst gleichsam allen Inhalt der Erfahrung. In ihm treffen die beiden entgegengesetzten Richtungen der Erfahrung zusammen. Daher verbindet derselbe Zusammen-

hang, der unser Fühlen und Streben, unser Denken und Wollen verknüpft, auch die Gesamtheit unserer äusseren Erfahrungen. Auch sie bildet ein einziges, einheitliches Bewusstsein, das wir in Gedanken über die gegenwärtige Wahrnehmung der körperlichen Natur, ja über unser persönliches Dasein hinaus in die Vergangenheit und in die Zukunft erstrecken. . . . Seiner blossen Form nach betrachtet, ist das Bewusstsein überall als identisch vorauszusetzen, da das schlechthin Einfache überall und jederzeit sich selbst gleich und einerlei sein muss. So ist jeder mathematische Punkt dem Begriffe nach mit jedem andern notwendig identisch, — ein Satz, der, wie ich glaube, sogar mehr als ein blosses Gleichnis enthält. Wo immer also der Gedanke „ich“ entsteht, da muss auch derselbe Ichgedanke entstehen. Das höchste Bewusstsein kann von dem niedersten in dieser Hinsicht nicht verschieden sein, der Gedanke „ich“ ist mithin zugleich der individuellste und der allgemeinste, den wir haben können. Er verknüpft und vermittelt das Einzelne und Besondere mit dem Allgemeinen. Sollten wir uns einen Begriff von einem einfachen Elemente, einem Atom, bilden, so legen wir der Vorstellung desselben in Gedanken die einfache Einheit unseres Ich zu Grunde. Daher die Neigung, die Atomistik in eine Monadologie umzuwandeln. Wenn wir ferner etwas auf allgemeingiltige Weise denken oder zu denken glauben, so sind wir uns bewusst, es so zu denken, wie es von jedem anderen Ich gedacht wird. Mein Ich vertritt daher die Stelle des „Wir“, das individuelle die Stelle des allgemeinen Ich. — In der Einheit unseres Bewusstseins haben wir den Typus und die Voraussetzung für jede empirische Einheit, es sei der Welt oder eines einzelnen Dinges. Daher trägt jede besondere Form der Erfahrung, jedes Gesetz der Erscheinungen, das Gepräge der einheitlichen Natur unseres Denkens an sich. Gesetze der Natur in der genaueren Bedeutung des Wortes gibt es sogar nur für den Verstand, der die Natur denkt. Erst der Verstand macht die Beständigkeit und Gleichförmigkeit der Erscheinungen zur allgemeinen Prämisse und damit zum Gesetz für seine Schlussfolgerungen, — und ausser dem Verstande von Gesetzen der Natur reden, heisst in einen logischen Anthropomorphismus verfallen, der nicht weniger grundlos ist als der teleologische. . . . Der stetige Zusammenhang unter den Wahrnehmungen, ihre Beziehung auf ein und dasselbe Objekt können nicht selbst wahrgenommen werden. Sie müssen also aus der Einheit des Denkens stammen, der Grundvoraussetzung

für Erfahrung und Wissenschaft, und eben daher einer Grenze der Forschung."

Im 3. Kapitel führt Riehl die logischen Kategorien Kants auf die Einheitsfunktion des „Bewusstseins überhaupt" zurück. Die Kategorien der Beharrlichkeit der Substanz, der Kausalität oder des zureichenden Grundes der Veränderung, der Zusammengehörigkeit der Erscheinungen zu einer allumfassenden Realität oder Natur, — alle diese logischen Bedingungen der Erfahrung stammen aus einem einzigen obersten Prinzip her, „dem Prinzipe der Einheit und Erhaltung des ‚Bewusstseins überhaupt', und unterscheiden sich nur in der Anwendung dieses Prinzipes auf die allgemeinen Verhältnisse der Anschauung". Jene Kategorien sind also nicht — darin weicht Riehl von Kant ab — „in einer Mehrzahl ungleichartiger Begriffe als rein tatsächliche Einrichtung unseres Verstandes gegeben". Die Einheitsfunktion des Bewusstseins überhaupt ist nun entweder analytisch, synthetisch oder analytisch-synthetisch. Mittelst der analytischen Funktion der Einheit des Bewusstseins wird der Unterschied zwischen dem Beharrlichen und Veränderlichen gemacht, durch die synthetische die Veränderung mit ihrem Grunde verknüpft und durch die analytisch-synthetische „alles Wirkliche, Dinge und Vorgänge, als zu einer und derselben Welt gehörig, jedes Einzelne als Teil des Ganzen der Natur gedacht. Dieser dritte, umfassendste Einheitsbegriff des Denkens, den man objektiv als das Prinzip der Übereinstimmung der Realität mit sich selber, als Einheit und Einzigkeit des Seins aussprechen kann, enthält die beiden ersten Begriffe als Momente in sich. Er lässt sich gleichsam in zwei Komponenten zerlegen, deren eine in der Anwendung der Einheitsfunktion des Denkens auf die Gleichzeitigkeit, deren zweite in der Anwendung eben derselben Funktion auf die Folge der Erscheinungen besteht." — Objektivität erhält die Erfahrung durch das Begriffliche in ihr, wodurch die Wahrnehmungen, die der Erfahrung bloss Realität verleihen, auf ein allgemeines Bewusstsein bezogen werden. Im Denken abstrahieren wir von unserer Individualität. Folglich bringen wir in Gedanken alles mit einem „Bewusstsein überhaupt" in Verbindung. Dabei ist aber nicht zu übersehen, „dass jenes allgemeine Bewusstsein, mit welchem ich in Gedanken jedes beliebige Objekt, d. h. den Begriff des Objekts verbinde, selbst nur ein gedachtes, das logische, kein psychologisches oder wirkliches Bewusstsein ist. Zur wirklichen Gegenwart eines Ob-

jekts gehört mehr als blosses Denken, nämlich Empfinden und Wahrnehmen. Die reine Beziehungsform Objekt = Subjekt ist wie jeder nur formale Gedanke völlig unbeschränkt, eine logische Unendlichkeit nach Dührings Bezeichnung. Aber dieser unbeschränkte, beliebig anwendbare Gedanke wird in der Empfindung begrenzt.“ — Wenn also das Bewusstsein überhaupt den Begriff des Objektes auf etwas bezieht, so ist darum dieses Etwas überhaupt nicht ein wirkliches, mit dem Bewusstsein tatsächlich verbundenes Objekt.

Riehl wendet sich gegen die idealistische Fiktion eines übermenschlichen Gattungsbewusstseins, mit Hilfe dessen man die Abhängigkeit und Unterbrechungen des individuellen Bewusstseins ihrer Konsequenz berauben zu können meine. Diese Erdichtung beruhe auf einer Verwechselung des transscendentalen mit dem psychologischen Bewusstsein. „Transscendental heisst die Form der Einheit des Bewusstseins in Abstraktion von ihrem Inhalte gedacht, sofern diese Form als die allgemeine, nicht bloss für mich giltige Bedingung erkannt wird, unter welcher die Vorstellung jedes Objektes — seine Beschaffenheit sei, welche sie wolle — stehen muss. . . . Die Einheit der Verknüpfung überhaupt kann nicht aus der Vorstellung des einheitlichen Objekts abgeleitet sein, weil sie selbst es ist, welche die Vorstellung eines solchen Objektes bewirkt. Obgleich die Verbindung der Teile eines Objektes, der Zusammenhang der Momente einer Begebenheit ihrem Dasein nach vom Bewusstsein unabhängig sind und demselben gegeben werden, so geht doch die Vorstellung der Einheit und des Zusammenhanges aus der Identität des Bewusstseins in der Verbindung hervor. Diese Bedingung meiner Erkenntnis des einheitlichen Objektes mache ich in der transscendentalen Betrachtung zur allgemeinen Bedingung für die Erkenntnis desselben, und ich kann sie dazu machen, weil ich im Denken von der gegebenen Mannigfaltigkeit und selbst der Art und Weise der Empfindung und Anschauung abstrahiere. So entsteht der Begriff eines Bewusstseins überhaupt, des gemeinschaftlichen Bewusstseins, womit das Ich seinen wirklichen Denkverkehr als gedachten fortsetzt. Auf dieses seiner Form nach allgemeine Bewusstsein wird fortan innere und äussere Erfahrung bezogen, mit ihm selbst die Wahrnehmung der Existenz verknüpft. Von ebendemselben Dinge, von welchem mein Bewusstsein in der Wahrnehmung sich abhängig findet, denke ich jedes andere wahrnehmende Bewusstsein in gleicher Weise abhängig, wodurch meine

Wahrnehmung, die schon für sich genommen Realität einschliesst, überdies objektive Bedeutung erlangt. — Das Denken ist wirklich die Quelle der Objektivität einer Erkenntnis, weil es die Form ihrer Allgemeingiltigkeit ist. Objektiv sein heisst, für jedes erkennende Wesen giltig sein. Nun ist wohl zu beachten, dass dieses transscendentale Bewusstsein keine vom psychologischen abgesonderte oder von diesem irgendwie abzusondernde Existenz hat. Es existiert nicht vor oder neben dem letzteren, sondern nur als Gedanke in ihm. Gleichwie das Koordinatensystem, auf welches ich im letzten Grunde die Anschauung der Bewegung beziehe, durch meinen Kopf geht, so ist auch das intellektuelle Koordinatensystem, auf das ich alle Erkenntnis bezogen denke, das transscendentale Bewusstsein, nur in meinem Kopfe gegeben. Man darf daher nicht mit dem idealistischen Metaphysiker aus dem transscendentalen Bewusstsein ein transscendentes, aus dem Begriff der Einheit des Bewusstseins, der durch das Ich, ebenso aber auch durch die Vorstellung der einheitlichen Form irgend eines Objektes repräsentiert wird, ein Ich an sich machen."

Riehls Einwendungen richten sich mit allem Nachdruck gegen die Verwechselung von Erkenntnisbedingungen mit Existenzbedingungen. — Beachtenswert ist folgende Anmerkung Riehls: „Ich habe früher das transscendentale Bewusstsein aus dem individuellen abgeleitet, während es aus diesem mittelbar, durch den Denkverkehr mit anderen bewussten Individuen entspringt. Diesen Fehler der Vernachlässigung des sozialen Faktors des Erkennens hoffe ich in der vorliegenden Schrift gut gemacht zu haben."

In manchen Darstellungen der Geschichte der Philosophie wird Riehl zu den Positivisten gezählt. Er verwirft aber den Positivismus, insbesondere denjenigen von Ernst Laas, und polemisiert (II. 2. Abschn. 2 Nr. 5) gegen die Korrelativität von Objekt und Subjekt in der Form, wie sie besonders von Laas behauptet worden ist und die wir im folgenden Paragraph näher betrachten werden.

Wie das Bewusstsein überhaupt bei den realistischen Neukantianern eine wichtige Rolle spielt, so kommt es auch auf der idealistischen Seite des Neukantianismus zur Geltung. Hermann Cohen, der freilich den Ausdruck B. ü. nur selten und nicht immer im Sinne des Kantschen Terminus gebraucht, hat unter ähnlichen Bezeichnungen zur Sache selbst öfters Stellung genommen. Auf S. 32 seines „Kommentars zu Kants K. d. r. V."

(Leipzig 1907) erläutert er die Bedeutung der „Form“ als einer Bedingung bloss abstrakter Art; diese Einschränkung enthalte aber zugleich „die höchste Erweiterung, nämlich die von der Methodik einer speziellen Wissenschaft zu der allgemeinen, aber nicht minder methodischen Art des Bewusstseins überhaupt“. An der Stelle dagegen, wo Kant selber (K. d. r. V. § 20) vom B. ü. spricht, übergeht Cohen den Ausdruck. Eingehender beschäftigt sich Cohen mit dem B. ü. in seinem Buche „Kants Theorie der Erfahrung“ (2. Aufl. Berlin 1885). Die psychologische Analyse des Bewusstseins führt zu dem Ergebnis, dass die letzten Bestimmtheiten, in welchen der allgemeine Ausdruck des Bewusstseins gedacht wird, unbegreiflich seien, „oder wir dächten das Bewusstsein in verworrener Abstraktheit, ohne zu bedenken, dass jedes *ens* ein *quale* sein muss. Wenn das Bewusstsein überhaupt unbegreiflich ist, so müssen irgend welche Modifikationen desselben unbegreiflich sein“ (74). Diese Elemente, auf denen mit dem Bewusstsein zugleich die Wissenschaft beruht, sind der psychologischen Entwicklungsbetrachtung entzogen, sie sind „Urbestandteile des Bewusstseins schlechthin“ (75). Aber auf die Hypothese dieser eigentümlichen Elemente des erkennenden, des geistigen Bewusstseins muss sich der Glaube an den Geltungswert der Wissenschaft stützen. Die apriorischen Elemente sind die Grundlage des erkennenden Bewusstseins und somit das Fundament der Wissenschaft. Nur muss man die Elemente nicht „im persönlichen Gehaben“ bestimmen, sondern in der vorzüglichen Bezeugung des Menschengeistes: in Vernunft und Wissenschaft (76. 77. 78). Dem in den Prolegomena und im § 20 der K. d. r. V. vorkommenden Terminus Bewusstsein überhaupt scheint Cohen den aus § 16 der Vernunftkritik entlehnten Ausdruck „allgemeines Selbstbewusstsein“ vorzuziehen. Er setzt ihn (S. 325, 589) in Anführungszeichen und erklärt ihn für den Ausgangspunkt Fichtes. Cohen konstatiert (325) einfach, dass Kant das Selbstbewusstsein als die allgemeine transscendentale Bedingung angesprochen habe, unter der wir die reinen Verstandeshandlungen an dem Mannigfaltigen der Anschauung vollziehen. „Daher wird das Selbstbewusstsein dem persönlich Individuellen enthoben und als das ‚allgemeine Selbstbewusstsein‘ bezeichnet.“ Dass Cohen den Ausdruck B. ü. ohne jede terminologische Bedeutung verwendet, geht besonders klar aus folgendem Vergleich (S. 340) hervor: „Wie sich alle Anschauung zum inneren Sinn verhält, so alles Bewusstsein

überhaupt zur reinen Apperzeption"! Hier wird der Ausdruck unmittelbar dem Begriff, der Form des Bewusstseins überhaupt gegenübergestellt, aber — summarisch für jeglichen Bewusstseinsinhalt gebraucht. Wir haben hier das Verhältnis des empirischen Bewusstseins zum „Bewusstsein überhaupt"; die Doppelfunktion des „überhaupt", die bald summarisch Inhaltliches zusammenfasst, bald formal abstrahiert, könnte kaum deutlicher zu tage treten als in jenem Satze.

In der Psychologie betrachtet Cohen den Menschen nach „der Einheit seines Kulturbewusstseins", in der Logik der reinen Erkenntnis aber analysiert er nicht das Bewusstsein des individuellen Typus oder des typischen Subjekts, sondern das mathematisch-naturwissenschaftliche Bewusstsein, dessen Betätigung „in gedruckten Büchern" vorliegt. Nach Cohens transscendentallogischem Idealismus ist der Erkenntnisinhalt gleich dem wahren Sein. Das Sein ist das Sein des Denkens. Die Denkerzeugnisse sind die Voraussetzungen und Methoden der Wissenschaft. Sofern nun die Denkvorgänge psychologisch betrachtet werden, gehören sie nach Cohens Bezeichnung zur Bewusstheit, während die Denkinhalte als Objekt der logischen Behandlung dem Bewusstsein zugehören. „Hätten wir nur Instinkt, so hätten wir nur Bewusstheit. Der Geist erzeugt Wissenschaft; daher ist er Bewusstsein." Der Hegelsche Einfluss ist in dieser Auffassung des Bewusstseins unverkennbar. Das Bewusstsein ist Gegenstandsbewusstsein, das seinen Inhalt, sein Objekt, — das Sein erzeugt.[1])

[1]) Während des Druckes dieser Arbeit ist die vom Cohenschen Standpunkt aus abgefasste Schrift von Dr. Rudolf Oderbrecht erschienen: „Beiträge zu einer Systematik des reinen Bewusstseins" (Verlag R. Zacharias, Magdeburg, 224 S.). Die Schrift, in Cohens Geist und Cohens Stil geschrieben, bringt zu unserem Problem keine neuen Züge hinzu. Auch in den Abschnitten, in denen man eine Erläuterung der Sache erwarten könnte (III. „Der Charakter des wissenschaftlichen Bewusstseins", und XI. „Das empirische Bewusstsein in seinem Verhältnis zur Wissenschaft") findet sich keine zusammenhängende Erörterung unseres Problems. Charakteristisch sind folgende Stellen: S. 136 „Das empirische Bewusstsein treibt Wissenschaft, d. h. sucht die das transscendentale Bewusstsein bestimmenden Methoden in ihrem Zusammenhang zu begründen, indem es in dem beschränkten Komplex des . . . Gegebenen jene Grundmethoden zu entdecken glaubt, und mit diesen entdeckten Elementen das Gerüst der reinen Erkenntnis im Denken errichtet" u. s. w. „Die Wissenschaft, sofern sie von reiner Erkenntnis handelt, will die verdeckten Gänge auffinden, welche den Weg zu einer Wissenschaft vom transscendentalen Bewusstsein

Eine klare Erläuterung des Bewusstseins überhaupt enthält die Schrift „Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie“ (Leipzig 1876) von August Stadler, einem Schüler Cohens. Unter der Einheitsfunktion des Bewusstseins versteht Stadler nichts weiter als diejenige Änderung des Bewusstseins, durch welche die Vorstellungselemente in einen einheitlichen Zusammenhang gebracht werden. Es gibt zwei Stufen der Bewusstseinsänderung: Das Subjekt der einen Stufe ist das in Raum und Zeit vorstellende Bewusstsein, das Subjekt der zweiten Stufe ist das Einheitsbewusstsein „ich denke“, das Ich, „das ich nicht weiter beschreiben, aber auch nicht selbst wieder als Prädikat einer noch höheren Veränderung darstellen kann“ (42). Die Einheitsfunktion ist zugleich die Bedingung der Identität des Bewusstseins, der Fundamentalannahme aller Logik (44. 45). Durch seine Identität wird das Bewusstsein notwendig und allgemeingültig, „weil das identische Ich von dem Bewusstsein dieses oder jenes einzelnen Subjektes vollkommen unabhängig ist. Das Ich ist eine absolut einfache Vorstellung, sie enthält kein Mannigfaltiges, das durch Erfahrung in verschiedener Weise gegeben werden könnte. Sie bezeichnet die einfache Tatsache des Daseins eines Subjekts, die Existenz des Denkens. In dem absolut bestimmten Faktum des blossen Vorhandenseins kann aber kein Unterschied der Subjekte gedacht werden. Also muss ein Urteil, das bloss dieses Faktum zur Voraussetzung hat, allgemein gültig sein“ (47. 48).

Cohens beliebten Ausdruck „erkennendes Bewusstsein“ zieht auch Otto Liebmann dem Terminus B. ü. vor; er nennt das erkennende Bewusstsein „die Urtatsache κατ' ἐξοχήν“. Erst innerhalb des erkennenden Bewusstseins entsteht für das Subjekt die Welt und vor allem das, was man „Seele“ nennt, der nicht etwa die Intellektualformen des erkennenden Bewusstseins inhärieren, sondern die von diesen Intellektualformen beherrscht, ja überhaupt erst ins Dasein gerufen wird. Kants Apriorismus ist die Aufstellung der höchsten Gesetze der Intelligenz, des erkennenden Bewusstseins („Zur Analysis der Wirklichkeit“, 3. Aufl., Strassburg 1900, S. 222ff. 237. 243). Vgl. auch „Gedanken und Tat-

bezeichnen“ (165). Auf S. 163 wird das transscendentale Bewusstsein selbst als reine Wissenschaft bezeichnet. Das individuelle, an das primitive Denken gekettete Bewusstsein wird auch als blosse „Bewusstheit“ bezeichnet (S. 167).

sachen“ I. 371. 373 ff. 456 ff. 464. 468. — II. 3. 6. 28—39. 49. 508.

Unter den anderen Vertretern des Neukantianismus, die sich mit dem Problem des „Bewusstseins überhaupt“ beschäftigt haben, verdient R. Hönigswald besonders genannt zu werden. Er definiert das „Bewusstsein überhaupt“ mit Kants Worten[1]) als die jedem Bewusstsein gemeinsame „Möglichkeit, zu sich selbst Ich zu sagen“, — es hat also einen durchaus formalen Charakter. („Zum Begriff der kritischen Erkenntnislehre“, Kantstudien, herausg. von Vaihinger u. Bauch, 1908, Bd. XIII, Heft 4, S. 409—456. Hönigswald bespricht in diesem Aufsatz Einwände von Uphues gegen die Lehre vom Bewusstsein überhaupt, welche noch weiter unten zur Sprache kommen.)

In diesem Zusammenhang ist auch Paul Deussen zu erwähnen, der freilich kein reiner Neukantianer ist, sondern „den von Kant begründeten, von Schopenhauer zu Ende gedachten Idealismus“ vertritt, aber eben um deswillen stellt Deussen auch den Typus derjenigen Neukantianer dar, welche die in Kants Lehre noch enthaltenen metaphysischen Elemente weiter ausgebildet haben. Auch in dem uns hier interessierenden Punkte vertritt Deussen Anschauungen, welche aus der Erkenntnistheorie in die Metaphysik hinüberführen. In seinem grundlegenden und zusammenfassenden Hauptwerk: „Die Elemente der Metaphysik“ hat Deussen in der 3. Auflage (1902) eine „Vorbetrachtung über das Wesen des Idealismus“ an Stelle eines Vorwortes vorangestellt;[2]) in dieser Vorbetrachtung entwickelt Deussen in scharfer Weise und mit eindringlichen Worten den Gegensatz des empirischen und des transscendentalen Bewusstseins. Deussen spricht zunächst von dem Zirkel, den die gewöhnliche unkritische Philosophie und Naturwissenschaft machen: „Der Philosoph geht aus vom Bewusstsein und konstruiert aus ihm die Materie, während doch das Bewusstsein eine Funktion der Materie ist. Der Naturforscher geht aus von der Materie und konstruiert das Bewusstsein, während doch die Materie nur gegeben ist im Bewusstsein.“ Diesen Doppel-Zirkel durchbricht Deussen durch die Unterscheidung des empirischen und des transscendentalen Bewusstseins. „Das empirische

[1]) Kant, Über die Fortschr. d. Metaph. u. s. w. Vorländer, Leipzig 1905. 3. Abt. S. 95.

[2]) Ähnlich auch schon im Archiv für Gesch. d. Philosophie, Band III, H. 1, S. 164—168.

Bewusstsein ist die materielle Funktion eines materiellen Organes, des Gehirns. Als solches setzt es voraus den Raum, in dem es besteht, die Materie, aus der es besteht, die Zeit, in der es entsteht und wieder zu Grunde geht: folglich kann es diese nicht erst aus sich erzeugen.“ Etwas ganz anderes ist aber das, was in diesen Gehirnfunktionen zur Erscheinung kommt, das transscendentale Bewusstsein. Dieses erzeugt aus sich Raum, Zeit und Kausalität (Materie), liegt folglich nicht in ihnen, ist nirgendwo im Raum, niemals in der Zeit, also, empirisch gesprochen, gar nicht vorhanden; es ist nicht innerhalb der empirischen Realität anzutreffen, weil es der Träger dieser ganzen empirischen Realität ist, ist das Subjekt des Erkennens und als solches selbst „ewig unerkennbar.“ „Gleichwohl wohnt uns das Verlangen inne, auch das Unerkennbare in die Sphäre der Erkenntnis herabzuziehen. Dies ist auch möglich, wenn wir uns zu einer bildlichen Darstellung entschliessen. Das Bewusstsein ist raumlos. Diese uns unbegreifliche Raumlosigkeit erscheint in unserer sinnlichen Anschauungsweise als Befreiung von allen räumlichen Schranken, d. h. als Allgegenwart. Ebenso erscheint seine Zeitlosigkeit als ein Beharren durch alle Zeiten. Also das transscendentale Bewusstsein, welches in dir, in mir, in allen erkennenden Wesen als Nervenschwingungen des Gehirns zur Erscheinung kommt [d. h. also als empirisches Bewusstsein sich zerspecialisiert] — jenes transscendentale Bewusstsein, welches Eines ist und doch in jedem von uns seinen Mittelpunkt hat, bleibt raumlos und zeitlos und folglich unerkennbar; wollen wir es erkennen, so müssen wir es mit einem Bilde, welches hier die Wahrheit vertritt, uns vorstellen als allgegenwärtig durch die ganze Welt ausgegossen und als ewig dieselbe in allen ihren Evolutionen begleitend.“ „Dieses transscendentale Bewusstsein trägt die ganze Welt, und ist darum unvergänglich, wie sie. Mehr oder weniger verwandte Vorstellungen sind: der Weltintellekt des Vedântasystems, das Mahân der Sankhyaphilosophie, Platons Weltseele, der νοῦς der Neuplatoniker, der λόγος bei Philon und im Neuen Testament, der Adam Kadmon der Kabbâla, der Intellectus infinitus Dei des Spinoza und vieles andere.“

Eine bemerkenswerte Anwendung dieser theoretischen Anschauungen auf das Ethische macht Deussen in seiner Rede: „Der kategorische Imperativ“ (1891). Hier unterscheidet er ebenfalls scharf zwischen dem individuellen, empirischen Ich einerseits und

dem überindividuellen, metaphysischen Ich. Jenes, das empirische Ich, der Mensch in der Erscheinung, der sich dem Tiere annähert, strebt nach individueller Glückseligkeit. Dieses, das metaphysische Ich, der Mensch an sich, der mit dem Göttlichen identisch ist, hat das Ideal der Pflicht, die in der Selbstverleugnung gipfelt. Dieses „höhere Ich“ wurde auch von Schopenhauer als „das bessere Bewusstsein“ bezeichnet, und in diesem Sinne wird der kategorische Imperativ so gedeutet: „Handle nicht als Individuum mit individuellen Interessen, sondern handle überindividuell, handle, als wenn dass grosse Ganze dein eigenes Ich wäre; handle, wie der handeln würde, welcher als der moralische Gesetzgeber des Weltalls vor deiner Seele steht.“ —

Im Gegensatz zu der metaphysischen Auffassung des B. ü. steht die oben (S. 149) erwähnte positivistische.

§ 24. Das „Bewusstsein überhaupt“ in der positivistischen Philosophie von Ernst Laas.

Sofern man unter dem Positivismus nicht bloss die den meisten Philosophen der Gegenwart gemeinsame Neigung zur Naturwissenschaft und das vorsichtige Verhalten gegenüber metaphysischen Verallgemeinerungen, sondern eine Schule des Empirismus versteht, ist als dessen Hauptvertreter in Deutschland Laas anzusehen.

In einer kritischen Studie über die Grundlagen der theoretischen Philosophie behandelte Laas im Jahre 1876 „Kants Analogien der Erfahrung“. Wiederholt macht Laas in dieser Schrift auf die Wichtigkeit des „Bewusstseins überhaupt“ aufmerksam.

Laas polemisiert gegen Kants „Irrlehre vom Bleiben der Zeit“ (§ 20). Eine leere Zeit sei ebenso wenig Gegenstand der Wahrnehmung wie ein leeres Ich. Aber unsere Fähigkeit zur Begriffsbildung ermöglicht uns, die Zeit aus dem mit konkretem Inhalt gefüllten Flusse des Empfindungslebens herauszuheben und weit über den Gesichtskreis unserer Individualität wie eine unendliche Linie fortzuziehen. Unvermeidlich sei aber damit verbunden eine ebensolche Erweiterung des in die Vorstellung erhobenen reinen Ichs zu einem bloss abstrakten Bewusstsein überhaupt.

Auf diesen Begriff kommt Laas a. a. O. im § 22 ausführlich zu sprechen. Zunächst zitiert er die wichtigsten Stellen, wo Kant den Terminus zur Erklärung der Erfahrung heranzieht. Im Anschluss an diese Zitate bemerkt Laas emphatisch: „Ja! ‚Bewusst-

sein überhaupt‘ — das ist etwas, was sich hören lässt! Ein solches Bewusstsein, das ist der vorher so rätselhafte Ort, wo die ‚objektive Welt‘ des Idealisten zu existieren, wo sie eine Wirklichkeit zu erhalten vermag. Und dieses ‚Bewusstsein überhaupt‘ steht auch in vortrefflicher, man möchte sagen organischer Verbindung mit den anderen Idealkonzeptionen, welche unsere bisherigen Erörterungen über die wissenschaftliche Analyse des Gegebenen nötig fanden. Die objektive Welt ist diejenige, welche durch Reduktion aller beliebigen sinnlichen Wahrnehmungen der Gesunden und Wachenden auf eine und dieselbe Normalsituation dieser Menschenkategorie von der geometrisch, logisch und empirisch zugleich geleiteten Einbildungskraft widerspruchslos hinein konstruiert wird in einen Raum überhaupt, den absoluten, in eine Zeit überhaupt, die vorgestellte, die Newtonsche, für ein Bewusstsein überhaupt, für jenes Bewusstsein, jenes vorgestellte, reine Ich, das schon oben (§ 20, S. 75) der vorgestellten Zeit als notwendiges Korrelat gegenübergelegt ward“ (S. 94, 95).[1])

Der einheitliche Beziehungsmittelpunkt aller disparaten Bewusstseine ist die objektive, gesetzmässige Welt. In ihr liegt die Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit, weil sie einem abstrakten, allgemeinmenschlichen Bewusstsein überhaupt angehört. In dieser objektiven Welt ist es, wo, „von individuellen Gefühlserregungen frei, das Bewusstsein überhaupt im absoluten Raum in Beziehung auf ein ideales Körperskelett nach identischer Norm jedem seine absolute Grösse und Gestalt bestimmt; wo dieses Universalbewusstsein von jedem gegebenen Momente aus a parte ante und a parte post in idealischer Gleichmässigkeit die absolute Weltzeit ins Unermessbare sich dehnen sieht. Dieses hypothetische und ideale Bewusstsein überhaupt bildet mit der absoluten Zeit und dem absoluten Raum das Gerüst der empirischen Bestimmungen über die tönende und farbige Welt unserer praktischen Bestrebungen; diese Trias ist aber auch die notwendige Unterlage, auf der die mathematisch-mechanische Naturerklärung Farbe und Klang, Licht und Wärme in die Schwingungen eines eigenschaftslosen Stoffes auflöst. Die ponderablen und imponderablen Materien oszillieren vor einem Bewusstsein über-

[1]) Gegen die Anwendung des Terminus wendet sich in der Vierteljahrsschr. f. wiss. Philosophie III. 93. M. Heinze als Rezensent des Laasschen Buches. Laas hält aber an dem Ausdruck fest (vgl. Laas, Idealismus und Positivismus III. 454 Anmerkung).

haupt im absoluten Raum, und ihr Rhythmus bestimmt sich nach Einheiten der absoluten Zeit: ἃ δή, können wir mit Platon (Rep. 529 d) sagen, ἃ δὴ λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ λητά, ὄψει δ' οὔ. Sie werden erfasst von dem Verstande und der reinen mathematischen Imagination; zu sehen aber sind sie nicht. — Kants Terminus ‚Bewusstsein überhaupt‘ ist freilich dazu angetan, Reflexionen wie die zuletzt abgesponnenen zu veranlassen; leider bietet der Philosoph selbst nichts ihnen Ähnliches. Er biegt vielmehr für sein ‚Bewusstsein überhaupt‘ sofort in die transscendentale Sphäre der Spontaneität des Verstandes aus, wohin wir vorläufig, wie gesagt, ihm nicht zu folgen vermögen“ (S. 96, 97).

Laas betrachtet also das Bewusstsein überhaupt wie die absolute Zeit und den absoluten Raum als eine Idealform für alles objektive empirische Geschehen.

Laas vergleicht im § 25 die transscendentale Einheit des Selbstbewusstseins der Kantischen Deduktion mit dem Bewusstsein überhaupt, zu welchem ihn (Laas) die Denknotwendigkeit gedrängt habe, und findet, dass die Ähnlichkeit nur äusserlich sei.

Während Laas das „Bewusstsein überhaupt“ nicht als Hypothese, sondern als wissenschaftlich notwendigen Hilfsbegriff (wie die absolute Zeit, den absoluten Raum, die objektive Welt) ansetzt als eine Abstraktion aus dem empirisch Gegebenen, ist Kants Konzeption mehr als ein Korrelat und präsenter Zeuge aller sogenannten „objektiven“ Erscheinungen, mehr als eine Idealisierung, Erweiterung und Generalisation des empirisch Gegebenen. „Kants Begriff geht auf die transscendente ‚Tätigkeit‘ eines hypothetischen metaphysisch-realen Etwas, eines Ich (oder Er oder Es), das denkt; sein reines ‚Ich‘ ist ein ‚transscendentaler‘, übrigens sonst unbekannter Hintergrund aller empirisch erlebten Bewusstseinseinheit; Kants ‚ursprüngliche Apperzeption‘ hat ihr Wesen und Prinzip im ‚Denken‘, in der ‚Spontaneität‘, welche macht, ‚dass ich mich Intelligenz nenne‘ (K. d. r. V. § 25), sie ist der ‚Grund der Möglichkeit der Kategorien‘ (Paralogismen II 319), ‚die Bedingung aller Einheit und doch selbst unbedingt‘. Wie in diesem ‚denkenden Subjekt‘ äussere Anschauung möglich sei, scheint ihm eine Frage, die keine Antwort finden kann (a. a. O., S. 313); so sehr ist dieses ‚Subjekt‘ seinem ‚Wesen‘ nach ‚denkend‘ und nicht sinnlich. — Unser ‚Bewusstsein überhaupt‘ kann seinen Ursprung nicht verleugnen: wie es aus dem sinnlich Unmittelbaren hervortrat, so

ist und bleibt es als perzipierendes, übrigens allgegenwärtiges Organ, besser: als idealer Schauplatz aller objektiven Erscheinungen, als vorgestellter Träger der Weltzeit und des Weltraumes gedacht. — Dass Kant sein reines Ich nicht als ein konstantes Ingrediens aller Erscheinungen ansetzen konnte, versteht sich bei der transscendentalen und intellektuellen Natur dieses Postens von selbst; seine spontanen Akte sind in unseren Erfahrungsurteilen über Erscheinungen zu spüren; es selbst bleibt ein X, das jenseits aller Erscheinungen liegt“ (§ 25, S. 108).

Neben diesen Unterschieden bestehen zwischen dem „Bewusstsein überhaupt“ bei Kant und Laas einige Ähnlichkeiten äusserlicher Natur. Zunächst die Gleichheit des Ausdrucks. Sodann begegnen sich Kant und Laas in dem Bestreben, einen Übergang zu finden von dem empirisch individuellen Bewusstsein zu dem denknotwendigen Hilfsbegriff eines allgemeinen oder eines Bewusstseins „überhaupt“. Kants Ausgangspunkt ist insofern freilich anders als der von Laas, als Kant deduzieren will, „dass nur diejenigen Vorstellungen des äusseren wie des inneren Sinnes als ‚objektive‘ in das Bewusstsein einzutreten vermögen, welche, durch die spontane Synthesis der konstruktiven Einbildungskraft und des in Kategorien arbeitenden Verstandes gleichsam hindurchgegangen, der ‚Einheit der Apperzeption‘ (des Bewusstseins) gemäss geworden sind“. Laas hält diesen Begriff für metaphysisch. Die Begründung der Objektivität unserer Urteile durch Beziehung auf ein reines, von allem Empirischen befreites Bewusstsein braucht nach Laas nur ihrer metaphysischen Hülle entkleidet zu werden, um sich auf ein positivistisches Bewusstsein überhaupt, das Korrelat aller sogenannten objektiven Erscheinungen, zu stützen (107. 108.). — Das positivistische Bewusstsein überhaupt ist das bereits von Kant fixierte empirische Bewusstsein überhaupt und vertritt die Stelle des Kantschen „äusseren Beobachters“.

Im Gegensatz zu Kant, der sich in seiner Polemik gegen den „schwärmerischen“ Idealismus nach Laas' Meinung (§ 26) habe verleiten lassen, gelegentlich[1]) das empirische mit dem transscendentalen Ich zu verwechseln und für etwas Fliessendes zu halten, betont Laas eine relative Konstanz des einen Ich. „Es ist und bleibt der omnipräsente Teilnehmer alles dessen, was

[1]) Laas zitiert die Belege, meist dem 3. Abschn. der Analytik der Grundsätze entnommen, auf S. 110—112.

wahrgenommen, beobachtet oder vorgestellt wird. Wahrnehmung und Vorstellung sind nie ohne ein irgendwie durch Stimmungen und Gefühle charakterisiertes Bewusstsein eines lebendigen Wesens. Die ‚objektive‘ Welt wird als Inhalt eines von aller individuellen Stimmung gereinigten Bewusstseins, eines allgemein menschlichen, eines Bewusstseins überhaupt gedacht. Wie die empirischen, von Lust- und Unlustgefühlen mannigfach gefärbten Ichs die Zeugen aller Urtatsachen, aller ursprünglichen Wirklichkeiten sind, so ist das ‚reine Ich‘, das ‚Bewusstsein überhaupt‘, als der allgegenwärtige Schauplatz und Beobachter der objektiven Welt anzusehen; jenes und diese, beide sind Gebilde der Vorstellung“ (127).

In dem ‚Bewusstsein überhaupt‘ wird also von allen Gefühlsbeisätzen, die dem individuellen Bewusstsein anhaften, abstrahiert. Während unsere Wahrnehmungsfähigkeit bei gewissen Zeit- und Raumgrössen aufhört, sind Raum und Zeit vor dem ‚Bewusstsein überhaupt‘ bis ins Unendliche teilbar. „800 Billionen Schwingungen eines Ätheratoms auf eine Sekunde zu legen, ist dem ‚Bewusstsein überhaupt‘ ebenso leicht, wie dem wahrnehmenden individuellen Bewusstsein zwei auf einander folgende Pulsschläge zu sondern. Vor ihm sind auch tausend Jahre wie der Tag, der gestern vergangen ist“ (130).

Die Beharrlichkeit der Seele des Menschen gilt nur für die Dauer seines Lebens (Kant, Prolegomena § 48). Kant hält sogar diese Beharrlichkeit nicht für wahrgenommen, sondern für erschlossen.[1]) Laas bemerkt dazu: „Gleichwohl ist es in diesem individuellen Leben anderseits menschenmöglich, sein eigen Selbst in der Vorstellung zum Selbst der Menschheit zu erweitern und jenes ‚objektive‘ Selbstbewusstsein zu entfalten, das die Basis für alle allgemeingültigen Urteile ist. Dieses aus der inneren Wahrnehmung herausgewickelte Weltbewusstsein aber wird (in der Vorstellung) über Geburt und Tod hinaus perpetuiert. Kant sagt einerseits (im Hinblick auf die erste Analogie), dass dergleichen synthetische Sätze jederzeit nur in Beziehung auf ‚mögliche Erfahrung‘ bewiesen werden können (Prol. § 47) und andererseits (Prol. § 48), dass die subjektive Bedingung aller unserer möglichen Erfahrung das Leben sei. Wollte er nun nicht die Beharrlichkeit,

[1]) Kant habe nicht die Beharrlichkeit des individuellen empirischen Bewusstseins, sondern des „Bewusstseins überhaupt“, des Korrelates aller objektiven Erfahrungsurteile zum Gegenstand der Untersuchung machen müssen.

von der die erste Analogie redet, auf das Einzelleben beschränken, so wurde auch für ihn der Ansatz eines allgemeinen ‚Bewusstseins‘ als der ‚objektiven‘ Bedingung aller ‚möglichen Erfahrung‘ nötig. Aber auch dieses aller subjektiven Stimmungs- und Zustandszufälligkeiten entkleidete allgemeine Idealbewusstsein, so sehr es in alle Dimensionen und Regionen des Raumes und nach beiden Seiten der Zeit hin sich ins Unermessbare zu erschwingen vermag: es ist tatsächlich vorhanden nur, so weit wir wissen, in menschlich organisierten Individuen, die in jedem Lebensmoment und in gewissen Leibesgefühlen die zeitlichen und räumlichen Ausgangspunkte besitzen, deren die notwendigen Formen eines solchen Bewusstseins, die absolute Zeit und der absolute Raum, schlechterdings bedürfen, wenn in ihnen objektive Bestimmungen getroffen werden sollen“ (135. 136).

Der Sitz des Objektes ist das ‚Bewusstsein überhaupt‘. Dieses enthüllt seine „eigentümlich Kantische Geartung“ am deutlichsten in der transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Laas stellt das Wesentlichste zusammen (179—182) und kommt zu dem Urteil, dass diese Erkenntnistheorie durchweg mit einer höchst kühnen und originellen Metaphysik gesättigt sei: das Ich mag vergänglich oder unvergänglich, einfach oder zusammengesetzt, identisch oder fliessend sein — es ist davon „schlechterdings nichts weiter zu erkennen möglich“, jedenfalls ist es „ein selbsttätiges Wesen“, von dem Kant mit individueller Willkür sehr viel Positives behauptet.

Ausführlicher noch hat Laas im 3. Bande seines Hauptwerkes „Idealismus und Positivismus“ (1884) die Unvermeidlichkeit der Annahme eines formalen „Bewusstseins überhaupt“ dargetan.

Das Ich ist keine transscendente Substanz, sondern besteht nur in der Verknüpfung wirklicher Erlebnisse des Individuums. Das Bewusstsein überhaupt ist ein Idealgebilde, auf das alle Wahrnehmungen hinweisen, es ist der Beziehungspunkt der objektiven Welt, deren Existenzen als Glieder gesetzmässiger Zusammenhänge den Wert der Permanenz erlangen, während die grundlegende Einzelexistenz (das in einem Bewusstsein transitorisch Vorhandene) nicht wieder gewinnbar ist. Wir perpetuieren in der Vorstellung dies Bewusstsein überhaupt über unsern Tod fort. In Beziehung auf dies abstrakte Bewusstsein überhaupt erhält der Begriff Natur erst einen Sinn. Die Welt ist nicht eine Welt an sich, sondern für etwas, nämlich für ein universal erweitertes

Bewusstsein überhaupt. Diese Hilfsvorstellung ist dem Positivisten ebenso gestattet, wie etwa die der Substanz, sofern er sich nichts Transscendentes darunter vorstellt. Lebendig ist das Bewusstsein überhaupt nur als Generalvorstellung in den Individuen, oder genauer: in mir, dem Individuum.

Das Bewusstsein überhaupt ist bei Laas kein reines Selbstbewusstsein a priori, sondern „wie Raum und Zeit hervorgegangen aus individuellen, zufälligen Erlebnissen“, als ein erkenntnistheoretisch unentbehrliches Idealgebilde.[1]) Mag es in den Fachwissenschaften dem Forscher nicht schaden, wenn er bei der Untersuchung des „Objektiven“ das notwendige Korrelat desselben, das Bewusstsein überhaupt, vergisst, so ist es doch für den Philosophen der wahre Horizont. Denn Subjekt und Welt gehören untrennbar zusammen. Wie sollten wir etwas von der Welt wissen, wenn ihr Dasein nicht ursprünglich an den Grund unseres Bewusstseins geheftet wäre? Die Superiorität des Subjekts ist das Erbübel des erkenntnistheoretischen Idealismus. Eine Irrlehre ist aber auch die Ansicht, dass der Welt ein selbständiges Dasein gebühre. Vielmehr treten beide, Weltwahrnehmung und Subjekt zugleich empor; „beide jeweilig individuell modifiziert; beide zu allgemeinen Gestaltungen zu läutern: jene zur objektiven Natur, dieses zu einem „Bewusstsein überhaupt“ (687).

§ 25. Das Bewusstsein überhaupt in der immanenten Philosophie Schuppes.

Die dem Positivismus verwandte Philosophie des „Gegebenen“ oder die „immanente“ Philosophie identifiziert die Begriffe des

[1]) In einer Leipziger Dissertation „Der Positivismus von E. Laas“ (1902) bemerkt R. Hanisch unter Berufung auf Natorp, es sei nicht mehr blosse Analyse der Tatsachen, wenn L. die objektiven Raum- und Zeitverhältnisse als Beziehungen des gegebenen Mannigfaltigen auf ein ‚Bewusstsein überhaupt‘ ansehe S. 48. — Dieser Tadel beruht auf der falschen Voraussetzung, Kant verwende den Terminus „offenbar in demselben Sinne“ (wie es auch ganz unrichtig ist, dass Kant dafür auch „Anschauung überhaupt“ sage, K. d. r. V. § 18). Das B. ü. bei Laas ist eine empirische Abstraktion und als solche gewiss eine Tatsache in positivistischem Sinne; Kants B. ü. dagegen ist ein transscendentaler Begriff, der in engster Beziehung zum „reinen“ Ich steht, von dem Hanisch selber (S. 46) sagt, dass Laas ein solches nicht annehme. Hanisch hätte übrigens aus Laas' eigenen Worten („und doch bleibt die Ähnlichkeit nur eine äusserliche“, K. Anal. d. Erf. S. 107. 105. 172) ersehen können, dass Kant den Ausdruck nicht in demselben Sinne gebraucht.

wirklichen und des bewussten Seins. Es sind Humesche Gedanken, welche diese zur Weltanschauung gewordene Erkenntnistheorie weiter ausgebaut hat. Nicht das Subjekt, das nur der Name für ein Bündel von Vorstellungen ist, sondern das Universum der Objekte ist der Inbegriff der gegebenen, also immanenten Wirklichkeit.

Der Hauptvertreter dieser Lehre ist Wilhelm Schuppe. Dem Solipsismus sucht er auszuweichen durch Annahme eines überindividuellen „Bewusstseins überhaupt“. Der Gegensatz von Subjekt und Objekt verbleibt in den Grenzen des Gegebenen. Das Ich ist nur, insofern es sich seiner Inhalte bewusst ist; mithin sind Subjekt und Objekt eigentlich identisch und nur *in abstracto* von einander zu trennen; denn die Wegnahme des einen vernichtet ja zugleich den Sinn des anderen, seines Korrelats. In seiner „Erkenntnistheoretischen Logik“, Bonn 1878, bekämpft Schuppe die Ansicht, der Inhalt des Bewusstseins habe keine reale Existenz. Nur das Vorurteil, das den Begriff einer Seelensubstanz gebildet habe, sei für die unhaltbare Vorstellung verantwortlich zu machen, als sei das Denken und Empfinden als subjektiver Akt in einer von den Objekten durch räumliche Grenzen abgetrennten Seele. Diese absurde Voraussetzung führt zu einer absurden Konsequenz: zur Aufhebung des Objekts, das sich in rein subjektive Tätigkeit auflöst. Wenn nämlich die Existenz der Dinge als ihr Objektsein aufgefasst wird, das passivisch als Gedachtwerden formuliert, also zu einer objektlos in der Seele vorgehenden Tätigkeit umgewandelt wird, so muss natürlich der absolute Subjektivismus das Ergebnis sein. Schuppes Ansicht aber geht dahin, „diesen rein subjektiven Akt auf den Begriff des Bewusstseins überhaupt zurückzuführen und ihm seine Besonderheit als Zeiterfüllung nur durch den Empfindungsinhalt zu geben, ihn also von vornherein nicht ohne diesen zu denken“. (697. 698). Unter dem „Bewusstsein überhaupt“, das er dem Bewusstseinsinhalt gegenüberstellt, versteht Schuppe das logische Bestimmungszentrum, in welchem mittels der Kategorien die Objektivität der Erkenntnis ermöglicht wird. Der Dualismus von Denken und Sein bleibt nur unter der Einschränkung bestehen, dass beide lediglich Momente eines bloss in Abstraktion gedachten Gegensatzes sind, der aber in Wirklichkeit monistisch überbrückt wird durch den Begriff der Zusammengehörigkeit („Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik“, 1894, S. 121, 146, 170). Die Kluft, die Subjekt und Objekt trenne, sei das Kunstprodukt eines Miss-

verständnisses. Die Wirklichkeit ist das Gemeinsame der Bewusstseinsinhalte, das von dem Gattungsmässigen des Bewusstseins, des Bewusstseins überhaupt, abhängt. Stimmen die Individuen in ihren Aussagen über das Wirkliche nicht überein, so liegt der Grund ihrer Nichtübereinstimmung in subjektiven Fehlern. Die Unterscheidungen der Bewusstseinsinhalte sind Arten der Existenz; diesen ordnet sich als Gattung je nach dem Gesichtspunkte der Abstraktion der Begriff des Bewusstseinsinhaltes oder der des „Bewusstseins überhaupt“ über (Erkenntnisth. Logik 634). Der Begriff der Existenz selbst ist keine Gattung, er geht in dem Objektsein und Bewusstseinsinhaltsein auf und erhält einen Sinn erst durch die spezifische Bestimmung als eine besondere Existenzart. „Die Existenz des bewussten Ich ist der einzig mögliche Ausgangspunkt . . . Wir haben einfach die Arten der Existenz zu unterscheiden. Die des bewussten Ich ist die erste oder primäre Existenz. Sie ist das Urmass, an welchem aller Begriff von Existieren gemessen wird“ (63). Innerhalb des Bewusstseinsinhaltes zeigt sich der Charakter des Subjektiven und Objektiven als materieller Unterschied. „Ungelöst bleibt nach wie vor das Rätsel des Daseins, d. h. dass Bewusstsein überhaupt existiert; wie und warum, nachdem abstrahendo im Bewusstsein die begrifflichen Momente unterschieden worden sind, diese zusammengeraten und sich vereinigen, kann garnicht gefragt werden“ (69, 524) In dieser oft bei Schuppe wiederkehrenden Bemerkung gehört das „überhaupt“ ebensowohl zu „existiert“ wie zu „Bewusstsein“. Heisst es doch einige Zeilen weiter: „Die Frage nach der Einheit dieser unleugbaren begrifflichen Zweiheit, nämlich des bewussten Subjekts und des mit räumlicher Bestimmtheit versehenen Objektes d. i. des Bewusstseinsinhaltes, ist also unvermittelt ganz dieselbe, wie doch überhaupt Bewusstsein möglich ist.“

Schuppe verzichtet auf eine Definition des Bewusstseins, des Begriffes, von dem er ausgeht. Das Bewusstsein ist ein eigenartiger Begriff, weil kein Begriff zu finden ist, der als Gattung das Bewusstsein umfasse und kein Allgemeinbegriff, der die spezifische Differenz enthielte, durch die es sich von koordinierten Arten unterschiede.

Das Seltsame ist nun im Bewusstsein, dass nicht nur die ganze Welt sein Inhalt ist, sondern auch sein eigenes Wissen von sich. Es ist ein begriffliches Moment des Bewusstseins, „dass ein Ich eben nur an und in seinen Zuständen sich selbst findet

oder sich seiner bewusst ist, ohne solchen Inhalt oder Besitz aber diese Doppelsetzung des Ich und seine Identifizierung völlig undenkbar ist. Wenn dieses ‚einen Inhalt oder ein Objekt haben‘, d. i. das Beste und die Hauptsache dabei, auch undefinierbar und unbeschreiblich ist, so hat man doch deshalb noch kein Recht es zu ignorieren. Dieser Begriff vom Objekte ist eben durchaus primär. Das Ich als Objekt existiert überhaupt erst oder hat seinen Begriff erst darin, dass es das Ich ist, als welches das Ich sich in seinen Zuständen oder in seinem Bewusstseinsinhalte findet oder wiedererkennt, ist also durch diesen Inhalt erst vermittelt, sonst gar nicht vorhanden. Wie das Ich es machen mag, überhaupt Zustände und einen Bewusstseinsinhalt zu haben und in all diesem sich zu finden und wiederzuerkennen, kann ich nicht sagen, wie sich von selbst versteht. Aber ich meine, dass alle Bedenken über meine Behauptungen sich einfach auf dieses erste und einzige Wunder des Daseins reduzieren. Es versteht sich von selbst, dass durch den blossen Begriff des Bewusstseins, durch welchen, was ich bisher betonte, alles Objekt als Inhalt des Bewusstseins und somit von vornherein zum Begriffe des bewussten Ich gehörig dargestellt wurde, dass, sage ich, durch diesen Begriff des Bewusstseins zugleich der natürlichen Forderung im vollsten Masse genügt wird, welche alles Objekt eo ipso vom Subjekt, als ausser diesem seiend, unterscheidet“ (74).

Das Ich existiert nicht räumlich ausser und neben dem Objekt. Dass trotzdem die unendliche in Raum und Zeit ausgedehnte Welt in ihm enthalten sein soll, erscheint nur darum widerspruchsvoll, weil man das Unräumliche doch räumlich wie einen winzig kleinen Punkt denkt, in welchem dann freilich die Unendlichkeit nicht enthalten sein kann. Als Punkt im Raume ist aber das Ich nirgendwo zu denken, Räumliches und Unräumliches sind inkommensurabel, das Unräumliche befindet sich an keinem Orte. Indem wir das bewusste, denkende Ich zum Bewusstseinsinhalt oder Objekt machen, tritt ihm sofort ein neues Subjekt gegenüber. Dieses letzte Subjekt, das Ich κατ' ἐξοχήν, ist völlig leer. Von unbezweifelbarer Existenz, existiert es doch nur in dem wirklichen, ganzen bewussten Ich; isoliert genommen ist es die ärmste aller Abstraktionen. Es wird aber doch fälschlich als das ganze eigentliche Ich betrachtet, wenn man vergisst, dass das Sein Objekt des Wahrnehmens und Denkens ist. In Wahrheit ist jenes Subjekt ein nur abstrahendo denkbares begriffliches Moment des ganzen

und wirklichen bewussten Ich. Weist man aber gar, entgegen seiner ganzen Ableitung, diesem abstrakten Subjekt dennoch das Objektive als Inhalt zu, so muss selbstverständlich alles Objektive vernichtet werden. Das rein abstrakte Moment der Identität des Ich darf nicht, wie es so oft geschieht, mit dem bekannten, individuell bestimmten Ich verwechselt werden. Schuppe definiert nicht den Begriff des Seins, sondern setzt an Stelle des allgemeinen Seins die beiden „einzig denkbaren Spezies“ (86), das Sein 1. als Subjektsein, Ichsein oder Denken, den primären Begriff des Seins, 2. als Objektsein oder Bewusstseinsinhalt, dem Grade der Gewissheit und seiner Realität nach dem primären völlig gleich, in der Art aber von ihm unterschieden.

Betrachten wir den Begriff des Bewusstseins und „im Bewusstsein Habens“, bringen wir den Inbegriff des Seienden unter den Gattungsbegriff „Bewusstseinsinhalt“, so steht dem ohne Rücksicht auf seine Verschiedenartigkeit ins Auge gefassten Inhalt immer der Begriff des Bewusstseins gegenüber, dessen Inhalt alle Objekte sind. Dieser ist nur die Abstraktion, die die faktisch unzerlegbare Einheit des ganzen Ich in begriffliche Elemente auflöst, die aber, eben als Begriffe, philosophisch und erkenntnistheoretisch höchst wichtig sind. Das blosse Bewusstsein ist undefinierbar und inhaltslos, aber unentbehrlich, um dem Korrelat, dem Bewusstseinsinhalt, die Existenz zu wahren. Nur unter Bildern („Haben“, „Aneignen“, „Ergreifen“, „Festhalten“) lässt sich das nur zu konstatierende Etwas, das Bewusstsein überhaupt, andeuten. Diese Bilder wollen nur besagen, dass eine Verbindung besteht zwischen dem Inhalt des Bewusstseins und dem bewussten Ich. Diese Verbindung ist der Gattungsbegriff des Denkens im allgemeinsten Sinne.

Es liegt im Begriffe des „Bewusstseins überhaupt“, dasselbe aufzufassen als Gattungsbegriff, der die Arten des Bewusstseins umfasst. Die besonderen Arten des Bewusstseins sind, da dieses identisch ist mit dem Denken überhaupt, die Besonderheiten des Urteilens.

Das neben dem individuellen bestehende abstrakte Ich, das Bewusstsein überhaupt, hat niemals ein Substrat, dem es als Eigenschaft oder Tätigkeit anhaftet, sondern hat nur selber Eigenschaft und übt nur selber Tätigkeiten aus. Auch ist das „Bewusstsein überhaupt“ nicht etwa ein Konkretes, es hat keine reale Existenz, sondern ist eine logische Abstraktion. Seine Arten sind

allerdings konkret, es sind nämlich die Individuen in ihrer räumlichen und zeitlichen Bestimmung.

Auch in Schuppes Ethik spielt das „Bewusstsein überhaupt“ eine wichtige Rolle. Der Wert — nicht des individuellen Bewusstseins, sondern — des Bewusstseins überhaupt, des Stetigen im Bewusstsein jedes einzelnen, ist insofern das Prinzip der Ethik, als die Lust an dem Bewusstsein unbedingt notwendig ist. Diese absolut wertvolle Lust an dem Bewusstsein ist die Quelle des Guten und entspringt dem Gefühl. Auf die Höhe der Sittlichkeit wird das Handeln dadurch erhoben, dass es sich dem allgemeingiltigen Charakter des Bewusstseins überhaupt unterwirft.

M. Brennekam, ein Schüler Schuppes, hat auf dem Boden dieser Lehre den Versuch gemacht, Kants praktische, sittliche Normen gebende Vernunft in das Bewusstsein überhaupt umzudeuten („Ein Beitrag zur Kritik der Kantischen Ethik, Kants Ethik beleuchtet durch Schuppes Ethik“, Diss. Greifswald 1895. Vgl. Selbstanzeige in den „Kantstudien“ I 1897. S. 137, 138. Ebenda S. 272 ff. die Rezension von H. Schwarz).

Eingehend sucht Schuppe die Gleichung Bewusstsein überhaupt = Denken überhaupt zu rechtfertigen und die Einwände dagegen zu entkräften. [1]) In einer derartigen Identifizierung ist aber kein philosophischer Fortschritt, sondern ein Rückschritt auf den schon von Leibniz angefochtenen Standpunkt des Descartes, ja selbst des Altertums zu erblicken. Es liegt in ihr eine unverkennbare Vermengung von Ursache und Wirkung, Grundkraft und Funktion vor. Anfechtbar ist auch die Bejahung des Bewusstseins, d. h. die Selbstliebe, als inhaltliche Norm des sittlichen Handelns. Wenn es sich auch angeblich nur um Bejahung des Gattungsbewusstseins handelt, so ist die Liebe zum Leben von den eudämonistischen und egoistischen Schlacken der Liebe zum Leben des individuellen Ich doch nicht zu befreien.

Das Bewusstsein überhaupt macht die Objektivität der Erkenntnis möglich, ist aber ohne Beziehung auf einen Inhalt gleich

[1]) In ähnlicher Weise spricht B. Kern, ein von Hegel beeinflusster Neukantianer, von einem „Denkbewusstsein“. Das Sein und das individuelle Ich sind Denkgebilde. Die Welt denkt sich selber, ihr Wesen sind Gesetze und Begriffe. Träger der Weltrealität ist das un- und überpersönliche Gesamtbewusstsein, in welchem das reale Sein der Welt als unabhängig vom Einzelbewusstsein begründet liegt. („Das Wesen des menschl. Seelen- und Geisteslebens“, Berlin, 1. Aufl. 1905 S. 74 ff., 2. Aufl. 1907, S. 58. 80. 365. 367. 385.)

Null. Das Wesen des Bewusstseins, das Bewusstsein überhaupt, besteht darin, dass das Bewusstsein sich seiner Inhalte bewusst ist. Diese Identität von Subjekt und Objekt erklärt Schuppe wiederholt für das Rätsel der Welt. Es ist eben unmöglich zu begreifen, dass Identisches durch Abstraktion in gegensätzliche Elemente zerlegt werden kann, und wie aus der Natur des Bewusstseins überhaupt die Wirklichkeit fliessen soll. Dies Bewusstsein überhaupt ist aber keineswegs das der menschlichen Gattung, sondern aller bewussten Wesen. Beachtenswert ist auch, dass Schuppe Bewusstsein und Selbstbewusstsein einander gleichsetzt.

Eine eingehende Kritik des Schuppeschen Bewusstseins überhaupt hat Dimitri Michaltschew (Philos. Studien, 1909) geliefert, mit der wir uns weiter unten noch zu beschäftigen haben.

§ 26. Das Bewusstsein überhaupt bei Wilhelm Windelband.

In der Philosophie W. Windelbands erfährt der Grundsatz der Immanenz eine teleologische Einschränkung auf den Geltungswert der Axiome, dessen Nachweis das Fundamentalproblem aller philosophischen Untersuchung ist. Die Begründung der Axiome, der Normen, ist immanent, sie liegt lediglich in ihnen selbst, in der teleologischen Bedeutung, welche sie als Mittel für den Zweck der Allgemeingültigkeit besitzen. Das tatsächliche Vorhandensein der Anerkennung der Axiome ist Gegenstand der genetischen Methode der Philosophie; die teleologische Notwendigkeit aber, wonach diese Axiome als Normen unbedingt anerkannt werden müssen, wenn anders das Denken, Wollen und Fühlen den Zweck erfüllen will, Wahrheit, Sittlichkeit und Schönheit zu erfassen, ist das Problem der kritischen Methode (Präludien, 3. Auflage, Tübingen 1907, S. 326—328. 350).

Dieser teleologische Kritizismus knüpft an Kant und Fichte an. Kants Traktat von der kritischen Methode wurde von Fichte durch Deduktion des Normalbewusstseins zu einem teleologischen System erweitert (345). Statt „Normalbewusstsein“ sagt Windelband gelegentlich „Bewusstsein überhaupt“ (67. 69). Auf diesen Terminus weist Windelband bereits im 2. Bande seiner „Geschichte der neueren Philosophie“, 3. Auflage, Leipzig 1904, S. 76 hin. Dort zieht er den Kantischen Ausdruck der Prolegomena zur Erklärung der Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit heran. Diese

ist aus der empirischen Assoziationstätigkeit des individuellen Geistes nicht zu verstehen. Die Objektivität kann nur eingesehen werden, wenn man annimmt, „dass im tiefsten Grunde des individuellen Bewusstseins eine allgemeine Organisation tätig ist, welche nicht sowohl in ihrer Funktion selbst, als vielmehr in ihren Produkten vor das individuelle Bewusstsein tritt. Das letztere findet deshalb die Vorstellung der Gegenstände als ein Fertiges und Gegebenes vor und betrachtet sie als etwas ihm Fremdes und Äusserliches, während sie in Wahrheit in der innersten Werkstätte seines eigenen Lebens erzeugt worden sind. Das Gegenständliche also in unserem Denken beruht auf einer überindividuellen Funktion, welche gleichmässig den Untergrund aller individuellen Vorstellungstätigkeit bildet, auf dem ‚Bewusstsein überhaupt‘.“ Bei der Bestimmung dieser Funktion ergibt sich als ihr innerster Charakter die Einheit des Denkaktes. „Den tiefsten Grund jener überindividuellen Organisation (des „Bewusstseins überhaupt“) bildet also dieses reine Selbstbewusstsein, welches Kant mit dem Namen der transscendentalen Apperzeption bezeichnet“ (77).

Um diese Interpretation Windelbands richtig zu verstehen, darf man nicht ausser Acht lassen, welche „drei Instanzen“ er innerhalb des „Bewusstseins“ unterscheidet. Er spricht von einer „überindividuellen Funktion“, um das „Bewusstsein überhaupt“ nicht bloss vom individuellen Bewusstsein, sondern auch von einem bloss generellen Bewusstsein, etwa im Sinne der Abstraktion der blossen Gattung „Menschheit“ zu unterscheiden. Damit wird einer Verwechselung mit dieser letzten Bedeutung vorgebeugt. An und für sich dürfte man leicht geneigt sein, dem individuellen Bewusstsein das bloss generelle gegenüberzustellen. Allein, wie Windelband (in dem schon oben S. 3 zitierten Aufsatze: „Schillers transscendentaler Idealismus“, Kantstudien X, S. 401) zeigt, wird „das Ganze des kritischen Horizontes“ nicht mit einer solchen Zweiteilung, sondern erst in einer Disjunktion von „drei Instanzen“ ausgemessen, insofern erst der Begriff des „Bewusstseins überhaupt“ jenes „Ganze des kritischen Horizontes“ vollendet. So betrachtet er (ebenda) als die „drei Instanzen“ des „Bewusstseins“: „das Individuum, die Menschheit, das Bewusstsein überhaupt“. Dieses letzte ist allein „normal“ im kritischen Sinn, während die beiden ersten empirische Bestimmungen sind. Inwiefern sie nun „in ihrer Verknüpfung und Zusammengehörigkeit das Ganze des kritischen Horizontes ausmachen“, erhellt dann weiterhin aus dem Folgenden.

Doch muss, ehe wir weitergehen, eine kritische Bemerkung eingeschoben werden: die Wendungen „überindividuelle Funktion und Organisation“ für das „Bewusstsein überhaupt“ zeigen, auch wenn man sie noch so harmlos fasst, doch eine gewisse Neigung, das „Bewusstsein überhaupt“ aus einer erkenntnistheoretischen Idee in eine metaphysische[1]) Hypothese zu verdichten — umzudichten. Dient Kants Bewusstsein überhaupt zur transscendentalen Erklärung des Problems der Gegenständlichkeit unserer Vorstellungen, so würde uns die metaphysische Annahme einer überindividuellen Wesenheit, statt eine Erklärung zu bieten, ein neues Rätsel aufgeben — aber mit der „Strassburger Rektoratsrede“ Windelbands dürfen wir wohl jene Wendungen „überindividuelle Organisation oder Funktion“ dahin beleuchten, dass damit nichts Wesenhaftes gemeint ist; denn nach jener Rede kann ein Wesen immer nur individuell sein, gibt es Wesen nur im Gebiete der empirischen Wirklichkeit, und würde also ein „überindividuelles Wesen“ geradezu ein Widerspruch sein. Nach Windelbands Aufsatz über Kant (Viert. Jahrsschr. f. wiss. Philos. I, 224ff.) dürfen wir annehmen, dass ihm „Organisation“ im Grunde nichts anderes ist, als was Kant „Organon“ der kritischen Beurteilung nennt.

---

[1]) In dem oben zitierten Schilleraufsatz S. 403 identifiziert Windelband das „Bewusstsein überhaupt“ mit dem „übersinnlichen Substrat der Menschheit“. Diese auf den ersten Blick auffallende Identifikation, welche wiederum metaphysisch ausgedeutet und ausgebeutet werden könnte, findet eine willkommene Erläuterung durch einen Brief Windelbands an Vaihinger, vom 22. VII. 08, welcher sich auf die ersten 6 Bogen dieser Schrift, die als Dissertation der Universität Halle gesondert herausgegeben worden sind, bezieht. Aus diesem Briefe sei, mit Erlaubnis beider genannten Gelehrten, Folgendes angeführt: „Aufmerksam machen möchte ich für die weitere Behandlung auf die analogen Bestimmungen der Kritik der Urteilskraft, in der, ohne den Terminus „Bewusstsein überhaupt“, an „das übersinnliche Substrat der Menschheit“ zur Auflösung der ästhetischen Antinomie appelliert wird, § 57, S. 236f., und Anm. I, S. 242f., Anm. II, S. 244, sodann § 59, S. 258 (Paginierung der ersten Auflage). Vergleicht man damit, was in der Analytik des Schönen § 20 und 21 über den ästhetischen „Gemeinsinn“ angeführt ist, so könnte man auf den Gedanken kommen, dass dieser *sensus communis aestheticus* sich zu jenem „intelligibeln Substrat“ genau so verhielte, wie das „empirische Bewusstsein überhaupt“ zu dem „Bewusstsein überhaupt“ selber; ich stelle anheim, diesen Gedanken weiter zu verfolgen: ich selber betrachte, was die Ästhetik anlangt, die § 20f. in der Analytik des Schönen als die entwicklungsgeschichtliche Vorstufe jener § 57ff. in der Dialektik des Geschmacks; auch die Kritik der Urteilskraft ist so wenig wie die Kr. d. r. V. in einem Jahre geschrieben worden; vielmehr zeigt die Ana-

Auf ein „normales Bewusstsein“ stösst nach W. das empirische Bewusstsein überall da, wo dieses die ideale Notwendigkeit eines allgemeingültigen Sollens in sich entdeckt. Das Wesen des Normalbewusstseins besteht für uns in der Überzeugung, „es solle wirklich sein, ohne jede Rücksicht darauf, ob es in der naturnotwendigen Entfaltung des empirischen Bewusstseins wirklich ist. So gering der Grad und der Umfang sein mag, in welchem dies normale Bewusstsein das empirische durchdringt und darin zur Geltung kommt, so sind doch alle logischen, ethischen und ästhetischen Beurteilungen auf die Überzeugung gebaut, dass es ein solches Normalbewusstsein gibt, zu welchem wir uns zu erheben haben, wenn unsere Beurteilungen auf notwendige Allgemeingiltigkeit Anspruch erheben sollen: ein Normalbewusstsein, welches nicht im Sinne der faktischen Anerkennung gilt, sondern gelten sollte, — keine empirische Wirklichkeit, aber ein Ideal, daran der Wert aller empirischen Wirklichkeit gemessen werden soll“ (Präludien, S. 67). Die Anerkennung des normalen Bewusstseins ist die Voraussetzung der Philosophie und diese selbst ist nichts anderes als die „Wissenschaft vom Normalbewusstsein“ (69).

Windelband erklärt das Bewusstsein überhaupt für ein System von Normen; die Philosophie in diesem Sinne ist ein Erzeugnis

---

lytik des Schönen (und die des Erhabenen) wesentlich den Typus des Entwurfs über „die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft“ aus den Jahren 1772ff., wie in der Kr. d. r. V. die transscendentale Ästhetik; und wie diese erst in der Analytik und Dialektik vertieft und korrigiert wird, so ist es auch in der Kr. d. U. mit der Lehre vom Schönen geschehen. In gewissem Sinne aber ist der Fortschritt für beide Fälle derselbe: der vom empirischen *sensus communis* zum transscendentalen Bewusstsein überhaupt.“

Diese Ausführungen Windelbands (zu denen man noch seine kritischen Bemerkungen zu seiner Edition der Kr. d. U. in der Akademie-Ausgabe, Erste Abt., Bd. V, S. 513—542 vergleiche) sind, abgesehen von ihrer Bedeutung für die Interpretation Kants, darum besonders bemerkenswert, weil sie die bei Windelband selbst hervortretende Neigung zu erhellen und vielleicht auch zu erklären geeignet sind, dem Bewusstsein überhaupt einen Schein des Metaphysischen zu geben. Was die Interpretation Kants betrifft, so ist zu unterscheiden zwischen einer Identifikation des „Bewusstseins überhaupt“ mit dem „übersinnlichen Substrat der Menschheit“ einerseits, und einer blossen Parallele beider andererseits. Man wird wohl nicht leugnen können, dass in der Kr. d. U., welche ja überhaupt sich weit über die Positionen der Kr. d. r. V. hinauswagt, schon die Identifikation angebahnt ist.

des empirischen Bewusstseins; diesem tritt die Wissenschaft von der normativen Allgemeingiltigkeit nicht als „eine fremde Eingebung gegenüber; aber sie fusst auf der allen Wert des Menschenlebens ausmachenden Überzeugung, dass mitten in den naturnotwendigen Bewegungen des empirischen Bewusstseins eine höhere Notwendigkeit erscheint, und sie forscht nach den Punkten, an denen diese durchbricht“ (69). Im Verlauf der Erörterung ist die an sich leicht missverständliche Wendung von der „überindividuellen Organisation“ vermieden, und selbst der Ausdruck „überindividuell“ tritt nur noch ganz vereinzelt auf („das überindividuell Geltensollende“ könnte man nach W. auch „Vernunft“ nennen, wenn dieses Wort nicht so vieldeutig wäre). Der menschliche Geist, die Volksseele, das Gesamtbewusstsein ist mit dem Normalbewusstsein nicht identisch, das von den Gesetzen einer naturnotwendigen Bewegung unabhängig ist (70). In dem Vortrage über Kant ist die Hervorhebung des Begriffes der „Regel“ bemerkenswert, der anstelle des Bewusstseins überhaupt die Beziehung der Vorstellungen auf Gegenstände stiftet (157). Regel bedeutet soviel wie Norm.

Das normale Bewusstsein setzt sich aus dreierlei von einander unabhängigen Normen zusammen: denen der Wissenschaft, der Sittlichkeit und der Kunst (164). 23. 52. 161. 289. „Normen sind diejenigen Formen der Verwirklichung von Naturgesetzen, welche unter Voraussetzung des Zwecks der Allgemeingiltigkeit gebilligt werden sollen“ (293). 299. 301. „Freiheit ist Herrschaft des Gewissens. Das, was allein diesen Namen verdient, ist die Bestimmung des empirischen Bewusstseins durch das Normalbewusstsein“ (306). 316. 317. 348.

Aber auch in den „Präludien“ wagt Windelband die bereits erwähnte metaphysische Bestimmung des Bewusstseins überhaupt, freilich nur in gewissem Sinne. Das „Normalbewusstsein ist das Heilige“, und das Gewissen setzt „die metaphysische Realität des Normalbewusstseins voraus“, das Gewissen besteht als „übergreifendes Normbewusstsein, wie es durch den Kulturfortschritt als Tatsache bewiesen wird, nur vermöge eines noch tieferen Lebenszusammenhanges: es enthüllt sich in ihm ein geistiger Lebensgrund, ein übererfahrungsmässiger Zusammenhang der Persönlichkeiten“ (423).[1]) Windelband findet diesen Gedanken schon in der Konzeption des kartesianischen — Gottes, des ens per-

[1]) Vgl. Tröltsch, Religionsphilosophie, K. Fischer-Festschrift, 2. Aufl. S. 477.

fectissimum, ja schon in Platons Lehre von der ἀνάμνησις, in dem Glauben „an die übermenschliche und überempirische Wirklichkeit der Norm und des Ideals“, die „in den letzten Tiefen der Weltwirklichkeit selbst begründet“ sind (423). Vergl. auch 462.

An diese Meditationen könnten wir unmittelbar den Bericht über Münsterbergs Über-Ich und Lipps' Welt-Ich anschliessen, betrachten aber aus chronologischen Rücksichten zuvor Rickerts Lehre vom Bewusstsein überhaupt.

§ 27. Das „Bewusstsein überhaupt“ bei Rickert.

Mit Anlehnung an J. G. Fichte und Windelband vertritt Heinrich Rickert in der Erkenntnistheorie den Standpunkt der Wissenschaftslehre oder Transscendentalphilosophie. In dieser ist das „urteilende Bewusstsein überhaupt“ der wichtigste Begriff zur Begründung der Objektivität. Als erkenntnistheoretisches Subjekt ist der Begriff des Bewusstseins ein „hirnloses Subjekt“, ein Begriff, der lediglich als Grenzbegriff zu verstehen ist. In seiner Schrift „Der Gegenstand der Erkenntnis“ (2. Auflage, Tübingen 1904) hat Rickert dem „Begriff des Bewusstseins“ und dem „urteilenden Bewusstsein überhaupt“ je ein Kapitel gewidmet.[1]) Rickert gelangt auf folgendem Wege zu jenem Begriffe:

„Um einen genau bestimmten Begriff des Bewusstseinssubjekts zu gewinnen, kann man sich die drei . . . Paare von Subjekt und Objekt“ (1. mein Ich, bestehend aus meinem Körper und der darin tätigen Seele, 2. mein Bewusstsein mit seinem gesamten Inhalt, 3. mein Bewusstsein im Gegensatz zu diesem Inhalt; 1. die räumliche Aussenwelt ausserhalb meines Leibes, 2. die gesamte „an sich“ existierende Welt oder das transscendente Objekt, 3. der Bewusstseinsinhalt, das immanente Objekt) „so in eine Reihe gebracht denken, dass der Umfang dessen, was zum Objekt gehört, immer grösser wird, während der Umfang des zum Subjekt Gehörigen sich dementsprechend verengert. Objekt ist danach zunächst nur die Welt ausserhalb meines Körpers, dann wird dazu der eigene Körper hinzugefügt, und endlich ist Objekt jeder Bewusstseinsinhalt, d. h. die ganze immanente Welt. Umge-

[1]) Im 2. Kapitel seines Buches: „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ (1902) handelt Rickert von „Natur und Geist“. Hier zieht er dem Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“ den Terminus „erkenntnistheoretisches Subjekt“ vor.

kehrt wird vom Subjekt zuerst mein Körper und sodann der ganze Bewusstseinsinhalt abgezogen. Auf diese Weise entstehen die drei verschiedenen Subjekt- und Objektbegriffe auseinander. Es lässt sich bei dieser Vergrösserung oder Verminderung ferner ein allmählicher Übergang von einem Begriff zum andern denken, und man kann daher versuchen, noch mehr Gegensatzpaare zu finden . . . Betrachten wir nun die verschiedenen Subjektbegriffe unter diesem Gesichtspunkt einer fortschreitenden Verminderung ihres Inhalts, so muss offenbar an das Ende der Reihe, als Bewusstsein im Gegensatz zu allem Inhalt, ein Subjekt gesetzt werden, von dem man nichts weiter sagen kann, als dass es sich seines Inhalts bewusst ist. In diesem Subjekt steckt dann nichts mehr, was Objekt werden kann. . . . Bilden wir aber diesen für die Erkenntnistheorie unentbehrlichen Grenzbegriff, so ergibt sich, dass, indem wir das letzte Glied der Subjektreihe als ‚mein Bewusstsein‘ bezeichneten, wir auf halbem Wege stehen geblieben sind. Wir haben dabei von dem Bewusstseinsinhalte, der in diesem dritten Falle in seinem ganzen Umfange Objekt sein sollte, noch immer einen Teil zum Subjekt gerechnet, nämlich etwas von dem Bewusstseinsinhalt, aus dem das individuelle Ich besteht. . . . Als letztes Glied der Subjektreihe bleibt nichts anderes als ein namenloses, allgemeines, unpersönliches Bewusstsein übrig, das einzige, das niemals Objekt, Bewusstseinsinhalt werden kann. Kehren wir nun mit dem Begriff dieses Bewusstseins zu dem früher aufgestellten dreifachen Gegensatz des Subjekts zum Objekt zurück, so ergibt sich, dass wir zu einer wesentlich geänderten Formulierung kommen müssen. Nur das erste Begriffspaar bleibt bestehen: das psychophysische Subjekt ist ein raumerfüllendes Ding mit einer darin befindlichen Seele, und ihm entspricht als Objekt nach wie vor die räumliche Aussenwelt. Der Gegensatz der immanenten und der transscendenten Welt darf aber nicht mit dem zweiten Gegensatz von ‚meinem Bewusstsein‘ und dem von ihm unabhängigen Objekt identifiziert werden, denn ‚mein‘ Bewusstsein ist ja ein Teil der immanenten Welt: es ist das psychologische Subjekt oder das individuelle geistige Ich. Als Objekt steht ihm nicht die transscendente Welt gegenüber, sondern nur immanentes Sein, und zwar jeder Körper mit Einschluss des eigenen und jedes fremde, geistige Individuum. Der Begriff des Transscendenten kommt dann also in diesem Gegensatz gar nicht mehr vor. Das dritte Subjekt endlich, das Bewusstsein im Gegensatz zum Bewusstseinsinhalt,

darf jetzt nicht mein Bewusstsein, sondern nur Bewusstsein überhaupt genannt werden, und dies erkenntnistheoretische Subjekt allein ist Subjekt im strengsten Sinne des Wortes, da es im Gegensatz steht zu allem, was Objekt werden kann. . . . Halten wir . . . daran fest, dass nicht nach einem von ‚meinem Bewusstsein‘ unabhängigen transscendenten Objekt, sondern nur nach einer vom erkenntnistheoretischen Subjekt oder dem Bewusstsein überhaupt unabhängigen Welt gefragt wird, . . . so verschwindet der Schein von Paradoxie, der der Frage nach der Realität der Aussenwelt anhaftet. Es darf, weil das individuelle Ich im Gegensatz zum Bewusstsein Objekt wird, nur das Bewusstsein überhaupt sein, als dessen Inhalt wir alle Objekte mit Einschluss des individuellen Ichs auffassen. — Wenn aber die erkenntnistheoretische Grundfrage lautet, ob es eine Wirklichkeit gibt, die als unabhängig vom Bewusstsein überhaupt zu denken ist, dann kann nur noch ein Bedenken bleiben. Schliesst unsere Problemstellung nicht immer noch ein Transscendentes ein, nämlich die Transscendenz des erkenntnistheoretisehen Subjektes? Auch die Beantwortung dieser Frage bedarf jedoch keiner ausführlichen Begründung mehr. Wir brauchen nur daran zu erinnern, wie wir zu dem Begriff des erkenntnistheoretischen Subjektes gekommen sind, und wir erkennen, dass das Bewusstsein überhaupt keine Realität, weder eine transscendente noch eine immanente ist, sondern nur ein Begriff. . . . Man könnte auch sagen, das Bewusstsein überhaupt ist der Begriff des immanenten Seins im Gegensatze zu dem Begriff des transscendenten Seins, und erst später wird deutlich werden, warum wir an dem Begriff des Bewusstseins als dem Begriffe eines Subjekts festhalten müssen“ (23—29).

Bei jeder Erkenntnis handelt es sich nach Rickert um Anerkennung eines Sollens, eines Wertes. Diese Anerkennung geschieht im Urteil. Das Sollen ist der eigentliche Gegenstand der Erkenntnis. Es fragt sich nun, ob nicht dennoch der ganze Vorgang der Erkenntnis, den Rickert als ein durch Urteilsnotwendigkeit bestimmtes Bejahen und Verneinen nachweist, wieder zum Bewusstseinsinhalt werde. Demgegenüber macht Rickert darauf aufmerksam, dass das unpersönliche Bewusstsein überhaupt keineswegs ein rein vorstellendes Bewusstsein sei. „Wir wissen, dass das Bewusstsein überhaupt nicht eine metaphysische Realität ist, sondern nur als ein Grenzbegriff entsteht, wenn das

erkennende Subjekt alles Individuelle als Objekt ansieht. Wir konnten daher den Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts als den eines vorstellenden Bewusstseins überhaupt nur unter der Voraussetzung bilden, dass das Individuum als erkennendes Subjekt ein gleichgültiger, nur vorstellender Zuschauer sei. Da wir aber diese Voraussetzung als unhaltbar erkannt haben, so werden wir jetzt, wo wir nach dem Verhältnis des Gegenstandes der Erkenntnis nicht nur zum individuellen, sondern auch zum unpersönlichen Bewusstsein überhaupt fragen, diesen Begriff vorher noch genauer bestimmen müssen. Wir stossen erst damit auf das letzte, entscheidende und zugleich auf das schwierigste Problem unserer Untersuchung. Das Bewusstsein überhaupt ist das Subjekt, das bleibt, wenn wir das individuelle theoretische Ich ganz als Objekt denken. Dies theoretische Subjekt ist aber, . . . jedenfalls solange es individuell ist, ein urteilendes Subjekt. . . . Ist auch das erkenntnistheoretische Subjekt, die Voraussetzung alles Seins, notwendig als ein urteilendes Subjekt zu denken? . . . Wenn wir sagen: was bleibt als Subjekt, als Bewusstsein überhaupt übrig, wenn das individuelle Ich als Objekt angesehen wird, so erscheint in dieser Frage das Bewusstsein als eine von mir ganz verschiedene, rätselhafte Wesenheit, während es doch das Unmittelbarste und Nächste ist, was wir kennen . . . Um vor allem daran festzuhalten, dass das unpersönliche Bewusstsein kein metaphysisches Ding, sondern nichts anderes ist als ein Begriff, und zwar ein Grenzbegriff, nämlich gewissermassen der niemals wirklich erreichbare Standpunkt, den wir einnehmen würden, wenn es uns gelänge, uns vollständig zu ‚objektivieren‘, so ziehen wir es vor, auch von diesem Standpunkt aus noch von ‚ich‘ oder ‚wir‘ zu sprechen, obwohl wir jetzt nicht mehr das Individuum, sondern lediglich das bezeichnen wollen, was von keinem Standpunkt aus Objekt werden kann und daher notwendig als Begriff des überindividuellen erkennenden Subjekts überhaupt zu bestimmen ist . . . Auch wenn wir aus dem Subjekt das individuelle Ich gänzlich entfernen und zum Objekte machen, so bleibt als Bewusstsein überhaupt immer noch ein urteilendes Subjekt übrig. . . . Das rein vorstellende Bewusstsein überhaupt ist zwar auch ein Begriff, den wir bilden können, aber er darf noch nicht als der Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts gelten. Er setzt selbst schon ein urteilendes Subjekt voraus, von dem er gebildet wird, und daher

ist nicht ein vorstellendes, sondern ein urteilendes Bewusstsein überhaupt das Endglied in der Reihe der Subjekte, oder der richtig gebildete Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts. . . . Auch zieht der Begriff des Bewusstseins überhaupt notwendig den Begriff eines Bewusstseinsinhaltes überhaupt nach sich. Von jedem Bewusstseinsinhalt aber müssen wir sagen, dass er ist, und weil das Wort sein gar nichts bedeutet, wenn es nicht Bestandteil eines Urteils ist, oder weil ‚Sein‘ soviel heisst wie ‚bejahtes Sein‘, so können wir sagen, dass der Begriff des Bewusstseinsinhaltes gleichgesetzt werden muss dem Begriff des als seiend beurteilten oder bejahten Bewusstseinsinhaltes. Daraus aber ergibt sich, dass auch der Bewusstseinsinhalt überhaupt nur zu denken ist als der von einem urteilenden Bewusstsein überhaupt bejahte Inhalt. . . . Wir sind gezwungen, psychologische Termini für erkenntnistheoretische Begriffe zu verwenden. . . . Nur der logische Sinn, nicht auch das psychische Sein ist in den Begriff des urteilenden Bewusstseins überhaupt aufzunehmen . . . Man wird vielleicht meinen, dass der Begriff des urteilenden Bewusstseins überhaupt . . . eine völlig leere Abstraktion sei, von der man nicht sagen könne, dass sie ein Sollen als transscendent bejahe und somit ein transscendentes Sollen als Gegenstand der Bejahung einschliesse und voraussetze. . . . Wir müssen mit allem Nachdruck darauf hinweisen, dass dies Bewusstsein keine Realität ist, sondern ein Begriff. Richtig gebildet aber ist dieser Begriff nur dann, wenn auch das unpersönliche Bewusstsein gedacht wird als ein urteilendes Subjekt, das als seinen transscendenten Gegenstand ein Sollen anerkennt. Der entscheidende Punkt liegt wieder darin, dass wir niemals den Begriff eines Bewusstseins ohne Inhalt bilden können, und daher auch das Bewusstsein überhaupt . . . als einen Bewusstseinsinhalt habend gedacht werden muss. Dieser (unbestimmte) Bewusstseinsinhalt ist natürlich auch eine Abstraktion, aber, wie unbestimmt er auch sein mag, er fällt als Bewusstseinsinhalt überhaupt jedenfalls unter den Begriff des immanenten Seins, und damit ist auch die Frage nach der Transscendenz des Sollens entschieden. Dieser Begriff des Seins ist notwendig zu denken als der Begriff des als seiend Beurteilten. Daraus aber folgt, dass auch das Bewusstsein überhaupt nur insofern einen Inhalt haben kann, als das diesen Inhalt als seiend anerkennende Urteil wahr ist, d. h. der Bewusstseinsinhalt ist nur insofern, als dies vom urteilenden Bewusst-

sein überhaupt bejahte Existenzialurteil eine transscendente Geltung hat. Die letzte Abstraktion, zu der wir gelangen können, ist also nicht nur nicht, wie man allgemein annimmt, der Begriff des Seins, denn das hiesse das Sein als transscendent setzen, es ist auch nicht der Begriff eines Bewusstseins mit seinem Inhalte, sondern es ist der Begriff eines urteilenden Bewusstseins, welches das Seiende auf Grund des transscendenten Sollens bejaht. Oder: vom Begriff jedes urteilenden, seinen Inhalt als seiend bejahenden Bewusstseins ist der Begriff eines transscendenten Sollens als des Gegenstandes dieser Bejahung unabtrennbar, also auch vom Begriff des urteilenden Bewusstseins überhaupt“ (143—150).

Rickert behauptet und beweist die begriffliche Priorität des transscendenten Sollens und seiner Anerkennung vor dem immanenten Sein. Um diesen Nachweis zu führen, ist er vielfach auf eine metaphysische und psychologische Terminologie angewiesen. Rickerts Termini wollen aber durchaus erkenntnistheoretisch aufgefasst werden, d. h. als Begriffe, die sich nicht auf Realitäten beziehen, mag auch die Sprache nur Ausdrücke bieten, welche immanente Wirklichkeiten bezeichnen. Als eine logische Voraussetzung der Wirklichkeitserkenntnis kann also Rickerts „urteilendes Bewusstsein überhaupt“ nicht selber der Begriff einer Wirklichkeit sein.

Die negative Bestimmung, das urteilende Bewusstsein überhaupt sei der Begriff dessen, „was niemals Objekt werden könne“, legt den Einwand nahe, dass das Bewusstsein überhaupt doch mindestens für den Erkenntnistheoretiker Objekt sei. Allein Rickert will in seiner Definition nur sagen, dass das Bewusstsein überhaupt nicht als ein wirkliches immanentes oder transscendentes Objekt existiere, sondern eben nur der Begriff eines reinen Subjektes sei. Nicht dieses Subjekt selbst, sondern nur sein Begriff wird in der Untersuchung zum Objekt. Das untersuchte Objekt ist aber der Begriff eines Subjektes und nicht eines Objektes. Den Begriff eines urteilenden Bewusstseins überhaupt müssen wir denken, um den richtigen Begriff des Erkennens zu bilden.

Mit Rickert stimmt Jonas Cohn überein („Voraussetzungen und Ziele des Erkennens“, Leipzig 1908). Das erkennende Ich ist überindividuelles Ich. Im Erkennen strebt das individuelle Ich danach, sich auf den Standpunkt des rein erkennenden, überindividuellen Ichs zu stellen. Bei jedem Gedanken über die ganze

Welt ist als notwendige, logische Voraussetzung der überindividuelle Kern des Ich mitgesetzt. Nur durch die Arbeit des formenden erkennenden Ich sind „Dinge“ da. Die Formen gehören dem überindividuellen Ich zu, sie sind sein aktiver Kern, sein Inhalt. Das überindividuelle Ich ist ein Zielbegriff, der in jedem wahren Erkennen verwirklicht wird. Im gewöhnlichen Erkennen werden die überindividuellen Formen durch individuelle Bestandteile verunreinigt; Erkenntnisaufgabe ist, sie rein darzustellen. Lösen wir diese Aufgabe, so werden wir selbst überindividuelles Ich. Der dem Urteil zugehörige Wahrheitswert ist auf das überindividuelle Ich bezogen. „Wahre Urteile zu fällen und damit auf den Standpunkt des überindividuellen Ich sich zu erheben, ist für das individuelle Ich Ziel“ (118). Das reine Ich ist aber nur ein für die Logik nötiger Begriff, ohne metaphysische Sonderexistenz. „Selbst wenn man eine solche Hypostasierung für zulässig und vielleicht innerhalb der Metaphysik sogar für erforderlich halten sollte, müsste man sie aus der Logik fernhalten“ (41). § 2, S. 28—48. 98.

Rickerts Lehre hat von verschiedenen Seiten eine eingehende Kritik erfahren, die sich besonders auch mit seinem „Bewusstsein überhaupt“ auseinandersetzt. Bevor wir uns aber den Kritikern Rickerts — man kann sagen: den Gegnern des „Bewusstseins überhaupt“ — zuwenden, müssen wir unter Wahrung des historischen Zusammenhanges jene metaphysische Steigerung des B. ü. ins Auge fassen, die wir am Schlusse des § 26 erwähnten: Münsterbergs Über-Ich und Lipps' Welt-Ich.

§ 28. Das Bewusstsein überhaupt bei Hugo Münsterberg.

Im I. Bande seiner „Grundzüge der Psychologie“ (Leipzig, 1900) untersucht Münsterberg die für die erkenntnistheoretische Grundlegung der Psychologie wichtige Frage nach dem Unterschiede zwischen psychischen und physischen Objekten. Die Antwort ergibt sich aus einer doppelten Auffassung des Bewusstseinssubjekts als eines vorfindenden und bewertenden Bewusstseins überhaupt. Die Attribute „vorfindend“ und „bewertend“ hält Münsterberg für erforderlich, um den Gattungsbegriff des Bewusstseins überhaupt von zwei verschiedenen Seiten des individuellen Ichs aus zu charakterisieren. Vorfindend ist das Bewusstsein überhaupt gedacht im Reiche der Natur, der kausalen Zusammenhänge, als ein passiver, nur wissenschaftlich interessierter

Zuschauer. Es ist gleichsam eine starre Persönlichkeit, deren Erleben gefühl- und willenlos eben nur dem kausalen Gefüge der physischen oder psychischen Objekte bloss kenntnisnehmend gegenübersteht. Allein ein solches nur vorfindendes Bewusstsein überhaupt irgend eines beliebigen passiven Zuschauers erweist sich sehr bald für den Zweck der Erkenntnis als unfähig. Denn Erkenntnis erfordert Aktivität, zustimmende und ablehnende Stellungnahme, Anerkennen und Verwerfen, kurz: Bewerten. Und wie im Mittelpunkte jeder Weltanschauung die Frage nach den Werten steht („Philosophie der Werte“, Leipzig 1908), so unterscheiden wir von jenem aus methodischen Gründen angesetzten vorfindenden Bewusstsein überhaupt ein bewertendes Bewusstsein überhaupt in seiner vollen, ursprünglichen Wirklichkeit. Demnach muss auch die Verallgemeinerung des Bewusstseinssubjekts, die das Wesen der Funktion festhalten will, ohne ein Individuum herauszugreifen, notwendig eine doppelte sein: das vorfindende und das bewertende Bewusstsein. Denn im Individuellen gibt es keine unbedingten Werte; das Zwecksystem der Individuen führt nur zu bedingten Werten. Wir sind aber zur Annahme absoluter Werte gezwungen, die also um ihrer Allgemeingültigkeit willen im Überindividuellen liegen müssen. Das vorfindende und bewertende Bewusstsein unterscheiden sich grundsätzlich von einander in ihrem Verhältnis zum individuellen Subjekt. Das aktuelle Ich, wie wir es individuell wirklich erleben, ist in unablässiger Wertauslese begriffen; betätigt es sich in Übereinstimmung mit dem allgemeingiltig wertenden Bewusstsein überhaupt, so bildet es mit ihm eine reale Einheit, in der das Allgemeine und das Individuelle einander durchdringen. Das vorfindende Ich dagegen ist nur ein Abstraktum, gedacht zu dem Zweck, rein logisch die Zugehörigkeit gewisser Objekte zum Ich festzuhalten. „Was logisch dem vorfindenden Bewusstsein überhaupt zugehört, ist somit vom einzelnen vorfindenden Subjekt logisch unabhängig. Die physische Welt ist daher im individuellen Bewusstseinssubjekt nicht enthalten; sie ist dort niemals mit der psychischen Welt vermischt. Das psychologische Subjekt hat somit nur individuelle Objekte, und die Natur als der Inbegriff des dem ‚Bewusstsein überhaupt‘ Vorfindbaren ist logisch von der Zugehörigkeit zum einzelnen vorfindenden Bewusstsein ausgeschlossen. Unsere Definition, dass das Psychische nur einem vorfindenden Subjekt, das Physische aber mehreren erfahrbar ist, muss somit nochmals korrigiert werden. Wir können

jetzt sagen, dass der Begriff des individuellen vorfindenden Subjekts als rein logischen Beziehungszentrums es unmöglich macht, dass irgend ein individuelles Subjekt etwas erfährt, was Objekt des überindividuellen Subjekts ist. Das Physische ist also nicht mehreren vorfindenden individuellen Subjekten gemeinsam, sondern richtiger: es ist das für mehrere aktuelle Subjekte gemeinsam gültige Objekt gedacht als ein Vorzufindendes, also losgelöst von der Aktualität; es ist vorfindbar für das Bewusstsein überhaupt und eben deshalb nicht vorfindbar für ein einzelnes Subjekt“ (Gr. d. Psych., S. 73).

Münsterberg steht unter Fichteschem Einflusse. Ihm ist nicht nur das Bewerten selbst, sondern die gesamte Welt der Werte eine Tat. Die absoluten Werte unserer Aussen-, Mit- und Innenwelt, sie seien logische, ästhetische, ethische oder metaphysische, Lebens- oder Kulturwerte, sind weder physikalisch-psychologische Inhalte, noch historische Entwicklungsprodukte, sondern sie gehören zum überkausalen und zum überindividuellen tiefsten Wesen der Welt. Damit ist keineswegs das Dasein einer vom Bewusstsein unabhängigen Welt behauptet, sondern nur ihre Unabhängigkeit von der Einzelpersönlichkeit als solcher, nicht aber von dem Bewusstsein, das durch seine eigenen Bedingungen möglicher Erfahrung ihre wirklichen Formen im voraus bestimmt hat.

Welches ist nun der Sinn und die Bedeutung der unbedingten Werte? Wir haben schon oben auf S. 125 (Anmerkung) darauf hingewiesen, dass Münsterberg die Verbindung der Werte mit dem Begriff des unbedingten Sollens, auf den neuerdings der Fichtisch gefärbte Kritizismus der Heidelberger Schule sogar den Begriff des Seins wieder gründet, nicht für das letzte Ziel hält. Beim Sollen dürfen wir nicht stehen bleiben, weil dieser Begriff nicht geeignet ist, uns in die Tiefen des schlechthin Gültigen zu führen; denn er kann die zerstreuten Werte unseres Daseins nicht einheitlich zusammenfassen. Zudem ist im Werte ein Sollen unmittelbar gar nicht gegeben. Das Wesen der Werte, das sie vereinheitlicht, besteht vielmehr in einer überpersönlichen, reinen Willensbefriedigung, im reinen Wollen. Allgemeingültig ist das reine Wollen, weil es überpersönlich ist. Wegen seiner Unabhängigkeit vom Persönlichen, von Lust und Unlust, heisst dieses Wollen, das sich in seiner Wahl nur für Wahres, Schönes und Sittliches entscheiden kann, reines Wollen. „Die absoluten Werte verstehen, heisst begreifen lernen, wie unser Wille, fern von allem Sollen,

zu einem überpersönlichen Verlangen werden kann“ („Phil. d. Werte“ S. 59). Der grundsätzliche Willensakt, der frei ist von jeder Beziehung zu unserer persönlichen Lust und Unlust, ist die ursprüngliche Tathandlung, durch die wir unsern Erlebnisinhalt vom Erleben selbst ablösen und ihm Selbständigkeit verleihen, der Wille, dass es eine Welt der Unabhängigkeit vom Individuum gibt. Freilich dürfen wir diese Welt nicht auffassen als ein Überwirkliches ausserhalb unseres Erlebens, sondern der erlebte Inhalt selbst gilt uns als jene Welt, sofern er sich in seinem eigenen unabhängigen Selbstsein behauptet. Von der Forderung, dass es eine Welt gibt, sind alle Werte abhängig. Diese Forderung aber ist eine Tat der Freiheit. Wir müssen das überselbstische Sein unserer Selbsterlebnisse bejahen und in diesem Akt alle Werte umschliessen. Für jedes mögliche Bewusstsein, das mit uns die Welt will, muss dieser Wille zur Welt als ein Wille zu den unbedingten Werten schlechthin verbindlich sein. Die Tat, das Erlebnis zur Selbstheit zu erheben, ist der Fundamentalwert, auf dem das ganze System der Werte ruht.

Das Ich erweitert sich durch eigene Tat zum Über-Ich[1]) und gewinnt dadurch seine Beziehung zum Welt- und Allwillen. Im Wollen des Über-Ich ist die Einheit aller Werte erreicht. Münsterberg gibt zu, dass dieser Gedanke metaphysisch ist und kommt zu dem Schlusse, dass er es notwendig sein muss. Denn kein Wissen vermag uns zu sagen, dass das Über-Ich, in welchem sich die einander vielfach widersprechenden Werte der gesonderten Erfahrungswelt zu einer harmonischen Einheit zusammenschliessen, eine Realität ist und dass sein Wollen die Welt unserer Werte unabänderlich bindet. Dazu gehört mehr als Wissen, dazu ist innere Überzeugung erforderlich, die aber wiederum unsere eigene Tat ist. Somit schliesst sich die Welttat, die jedes Verlangen befriedigt, im Wollen zur Einheit unseres Willens mit sich selbst. „Der Weltwille ist Wille zum Wert, aber als das Wahre, Einheitliche und Gute erscheint der geschaffene Wert nur in der Erfahrung des Ich; in der letzten überpersönlichen Wirklichkeit ist die Welt der Wille zum Grundwert, der alle Erfahrungswerte

[1]) Münsterbergs Über-Ich erinnert sehr an Emersons bekannten Begriff der „Oversoul“. Möglicherweise hat Münsterberg, der auf das amerikanische Geistesleben immer mehr Einfluss gewonnen hat, sich seinerseits in diesem Punkt von der amerikanischen „Transscendentalistenschule“ beeinflussen lassen.

zeugt. In der Glaubensüberzeugung von diesem Grundwert erweitert das Ich sich selber zum Über-Ich, — zum Über-Ich, das in sich das Ich zusammen mit dem Mit-Ich und dem Nicht-Ich setzt“ (476).

§ 29. Das Bewusstsein überhaupt bei Lipps.

Die metaphysische Realisierung des Bewusstseins überhaupt erreicht unter den Vertretern der modernen Philosophie ihren Höhepunkt bei Theodor Lipps, dessen Welt-Ich als ein göttliches Allbewusstsein die Grundlage der zur Naturphilosophie erhobenen Naturerkenntnis bildet. Dieser kühne Superlativ ist das Leitmotiv zweier programmatischen Abhandlungen von Lipps: seines auf dem Stuttgarter Naturforschertag gehaltenen Vortrages „Naturwissenschaft und Weltanschauung“ (Heidelberg 1906) und seines „Naturphilosophie“ betitelten Beitrages für die K. Fischer-Gedenkschrift („Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts“, Heidelberg 1907). Lipps steht auf folgendem Standpunkt:

Die Naturphilosophie ist als Kritik der naturwissenschaftlichen Erkenntnis die Beantwortung der Frage nach dem Sinne und der inneren Struktur der naturwissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt, nach der Bedeutung der Naturtatsachen für die gesamte Erkenntnis. Wie sehr der Naturforscher auf philosophische Hilfsmittel angewiesen ist, zeigt sich am deutlichsten in seiner vermeintlichen Beschränkung auf vereinfachte Beschreibung von Erscheinungen, in welchen nicht das sinnlich gegebene Individuelle, sondern das begrifflich verarbeitete Allgemeine zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird. Aus der Erfahrung allein können die Naturgesetze nicht abgeleitet werden; diese sind vielmehr im wesentlichen Denkgesetze, in welche der Geist des Forschers die Natur fasst. Die seltsame Übereinstimmung zwischen dem Prozess im Geiste des Naturforschers und den von ihm genau vorausberechneten Naturvorgängen hört auf, das grosse Rätsel zu sein, sobald man einsieht, dass die Natur selbst Geist ist, in welchem auch der Geist des Naturforschers nur ein Punkt ist. Und die Natur ist in der Tat Geist. Alle Qualitätsbestimmungen lassen sich auf räumliche Beziehungen zurückführen, die zahlenmässig, also quantitativ, ausgedrückt werden. Raum und Zahl sind aber keine Existenzen, sondern formale Einheiten. So sind auch die „Dinge“ nur Modi einer Einheit, die den immanenten Realgrund

der Dinge und ihrer Beziehungen bildet: der Substanz. Geht man aber dem innersten Wesen aller Einheit auf den Grund, so offenbart sie sich als Einheit des „Blickes“ des apperzipierenden Geistes. „Der letzte Sinn des Wortes Einheit überhaupt ist der absolute Einheitspunkt, den ich das Ich nenne. . . . Die Einheit des Wirklichen kann aber, sofern sie Einheit des Alls ist, nur die Einheit eines Geistes sein, der alles in sich fasst, d. h. die Einheit des Weltgeistes“ (Naturphilos. 85). In ihm haben auch alle „Kräfte“ ihren Quellpunkt; sie sind Fiktionen, Anthropomorphismen, Produkte des denkenden Geistes, — als Rüstzeug der Naturwissenschaft darum gewiss nicht weniger brauchbar.

Lipps unterscheidet Erfahrungsbegriffe (Begriffe der Raum-, Zeit- und Zahlgrössen) und Hülfsbegriffe oder Postulate der Erkenntnis, Begriffe von einem X, die ein Unbekanntes so betrachten, als ob es bekannt wäre, z. B. der Begriff der Masse. Diese sind Kunstgriffe einer geistigen Hand, die in der Wirklichkeit frei operiert, weil die nach geistigen Gesetzen umgedachte Wirklichkeit selbst Geist ist. Zu diesem Ergebnis führt auch die Analyse des Begriffes „Mechanismus“: das Grundmerkmal des Mechanismus ist das Räumliche, Räumlichkeit aber ist als System von Beziehungen undenkbar ohne ein beziehendes Subjekt.

Lipps unterscheidet ferner Natur und Wirklichkeit. Die Natur ist das Materielle, also Räumliche, die Wirklichkeit dagegen darf nicht räumlich gefasst werden, sondern nur als ein schlechthin Einheitliches. Es gibt nun eine doppelte Wirklichkeit, eine „für“ das Bewusstsein und eine „des“ Bewusstseins. „Dies Ich aber ist nicht isoliert in der Welt des Wirklichen, sondern es ist ein Punkt in seiner Einheit. Diese Einheit ist das im Denken postulierte letzte Wirkliche. . . . Das Ich nun gehört nicht zu der Erscheinung im Gegensatze zum Wirklichen, das erscheint. In ihm ist Wirkliches, wie es an sich ist, erlebt. Hier können wir das Wirkliche nicht mehr hinter der Hülle der Erscheinungen suchen, da hier und hier allein Erscheinung und Wirklichkeit in Eines zusammenfällt. . . . Dabei ist aber festzuhalten, nicht ein Stück des Wirklichen ist Ich, denn solche Stücke gibt es nicht, sondern das Wirkliche, die einheitliche Weltsubstanz selbst, ist, nämlich an einem Punkte und weiterhin an vielen Punkten, Ich oder Bewusstsein. Besteht aber das Dasein des Ich darin, dass es sich erlebt, besteht es in dieser besonders gearteten ideellen Existenz, so müssen wir alle Konsequenzen ziehen, die daraus sich

ergeben, d. h. wir dürfen vom Ich nichts aussagen, das nicht ein Erlebtes ist. Und dies heisst insbesondere: Sagen wir von den Ichen aus, dass sie eine Einheit bilden oder dass sie in der Einheit des Wirklichen vereinheitlicht sind, so kann diese Vereinheitlichung nur eine erlebte Vereinheitlichung sein. Erlebt werden aber kann dieselbe nur von einem Ich, das die individuellen Iche in sich erlebt, und indem es dies tut, sich als Einheit derselben erlebt. Und sofern die Iche nicht nur unter sich, sondern auch mit dem Wirklichen eine Einheit ausmachen, muss auch dieses Wirkliche ausser den individuellen Ichen ein von jenem Ich erlebtes sein. Dann ist also der Grund des Wirklichen ein Ich oder Bewusstsein; es ist ein Weltbewusstsein, die Einheit der Welt ist die Einheit dieses Ich“ (131. 132).

Den Zusammenhang des individuellen Ich mit dem Weltbewusstsein hat man im Gehirn zu suchen, das Gehirn ist „der Repräsentant der Stelle, wo im Weltbewusstsein das individuelle Bewusstsein hervortritt, wo jenes dies in sich gestaltet oder zu ihm sich vereinzelt. Und es ist damit zugleich der Repräsentant der Beziehungen, in welchen das individuelle Ich innerhalb der Einheit eines Welt-Ich zu sonstigen Inhalten desselben steht“ (149). Das individuelle Bewusstseinsleben ist ein variabler Teil des Weltbewusstseins. Seine Änderung ist aber nur Erscheinung. Die physische Modifikation des Gehirns ist bloss ein Symbol für eine aus dem Weltbewusstsein stammende Modifikation des individuellen Bewusstseins. „Nicht weil in der physischen Welt etwas geschieht, ändert sich etwas in der Welt des individuellen Bewusstseins, sondern weil in der Welt des Bewusstseins überhaupt etwas geschieht, ändert sich etwas in der physischen Welt, d. h. in der Welt, in der uns jene einzig wirkliche Welt erscheint“ (151).

Das Bewusstseinserlebnis ist die einzige eigentliche Tatsache. Alle Wirklichkeit besteht darin, dass etwas von einem transscendenten Ich gedacht wird. Ich erlebe in mir, in meinem individuellen Ich, ein gesetzgebendes Ich, aber ich erlebe eben auch dies individuelle Ich, das Gesetze empfängt. Das gesetzgebende Ich ist die Vernunft, die als überindividuelles, transscendentes Ich meinem individuellen Ich gegenüber steht. Es hat zum Gegenbilde die eine Welt, die seine Schöpfung ist; darum ist es zugleich das Welt-Ich.

Das transscendente Ich ist auch die Zentralsonne der Lippsschen Ethik. Wir erleben in uns das sittliche Werten des

Welt-Ich mit. Als Ziel ist dem Individuum gesetzt, in der Enge seines Bewusstseins das Welt-Ich zu spiegeln und ihm gleich zu werden, ein Ebenbild Gottes zu werden, in dessen uns unbekanntem Weltplan der Gedanke unserer persönlichen Unsterblichkeit sehr wohl Raum hat.[1])

Lipps nennt seine monistische Weltanschauung absoluten ethischen Idealismus. Die Welterkenntnis erreicht in ihm ihre höchste Stufe, von der aus das „An sich“ des Wirklichen sich enthüllt. Auf diese Stufe führt die Naturphilosophie aber nur denjenigen, der den Ursachen der Dinge nachfragt, indem er sich selbst zu erkennen trachtet.

Es liegt auf der Hand, dass sich gegen eine so kühne Lehre Widerspruch erheben musste. Indem wir diesem unsere Aufmerksamkeit zuwenden, werden wir zugleich mit den Hauptgründen bekannt gemacht, die verschiedene Philosophen zur Ablehnung des „Bewusstseins überhaupt“ veranlasst haben.

---

[1]) Einen Vorgänger haben diese sich jetzt wieder vorwagenden metaphysischen Lehren über ein wirkliches einheitliches „Weltbewusstsein“ in Fechner, der in seinen verschiedenen Schriften, besonders in seinem phantastischen Zend-Avesta (1851) schon ähnliche Anschauungen vertreten hat. Fechner nimmt eine „allgemeine Bewusstseinsverknüpfung in Gott“ an: „In Gottes Bewusstsein verknüpft sich zuletzt alles und fliesst in eine Einheit zusammen, was in seiner Welt von niederen und höheren Wesen Identisches gesehen, gefühlt, gedacht, gewollt, empfunden wird, und wären die Wesen auch Billionen Meilen von einander: die räumliche Entfernung ist ganz gleichgültig und auch die zeitliche.“ Er vergleicht dies mit dem Verhältnis konzentrischer Kreise zum umfassendsten Umkreis, auch der Vergleich mit einem „Brennpunkt“ findet sich bei Fechner: „Das Allgemeine, was alle Wesen identisch in sich tragen, und was daher auch nur als Eins in Gott erscheint, indessen ein jedes Wesen meint, es habe daran ein Besonderes, ist das Grundgefühl der Einheit des Bewusstseins selbst.“ Eine praktische Konsequenz dieser Einheit aller Einzelbewusstseine in einem allgemeinen Bewusstsein ist u. a. folgende: Die zahlreichen Zweckwidrigkeiten des Weltlaufs erscheinen uns für unser enges, individuelles Bewusstsein als Disharmonien, die sich aber für dies höchste Weltbewusstsein in Harmonien auflösen. Diese Anschauungen sind Spätfrüchte des Pantheismus, wie er nach Kant in Fichte, Schelling, Hegel sich entwickelt hatte, nur dass Fechner mehr dem „Panentheismus“ von Krause sich annähert. Von der kritischbesonnenen Lehre Kants ist in allen diesen phantastischen Auswüchsen nichts mehr zu spüren.

§ 30. Einwände gegen das Bewusstsein überhaupt.

(Drews, E. v. Hartmann, Rehmke, Michaltschew, Uphues, Nelson, Tiedemann-Baumann.)

Indem Lipps in der Natur das Wirken einer metaphysischen Weltvernunft nachweist, geht er weit über Kant und Fichte hinaus, um mit der Behauptung der Identität von Geist und Natur den Standpunkt Schellings einzunehmen. Es ist bezeichnend für Schellings Philosophie und ihre Interpretation, dass gerade mit Schellingschem Rüstzeug dem Schellingianer Lipps die scharfsinnigsten Einwände entgegengehalten werden, — von Arthur Drews, dem bereits erwähnten Herausgeber der Werke Schellings (vgl. oben S. 131 Anm.). Freilich sind die Waffen in der Werkstatt E. v. Hartmanns neu geputzt und geschliffen worden.

In einem Aufsatz über „Lipps als Naturphilosoph“ (Propyläen, 6. Mai 1908) bekämpft Drews die Hypothese eines transscendenten Bewusstseins an sich und erklärt ihre Voraussetzung, das vermeintliche Erleben eines wirklichen Seins im Ich, für eine Selbsttäuschung. Nach dem unanfechtbaren Satze der erkenntnistheoretischen Immanenz erlebe ich niemals etwas Wirkliches im metaphysischen Sinne. Alles Bewusst-Sein ist ein ideelles Sein. Erkläre ich den Bewusstseinsinhalt für ein unmittelbar erlebtes Wirkliches als solches, so reisse ich Objekt und Subjekt, Inhalt und Form auseinander, ich stelle das Bewusstsein (= Form) als ein selbständiges Sein dem Bewusst-Sein (= Inhalt) gegenüber und nehme für jenes ein reales, für dieses ein ideelles Sein in Anspruch und verstosse somit handgreiflich gegen den Satz der Immanenz. Was ich „erlebe“, ist doch auch nur Bewusst-Sein, also ideelles, und kein reales Sein. Ein ideelles, rein zuständliches Sein ist weder aktiv noch produktiv, es ist „nur der an sich passive Wechsel, das blosse Vorüberziehen für sich untätiger Gefühle, Empfindungen und Vorstellungen, etwa wie die Bilder des Kinematographen an sich jeder Aktivität entbehren.“ Wir erleben auch die aktive logische Verknüpfung unserer Bewusstseinsinhalte nicht unmittelbar, sondern nur die Ergebnisse jener Verknüpfung, und ebenso verhält es sich mit der Willenstätigkeit, wir werden uns nur ihrer passiven Abspiegelung in Gefühl und Empfindung bewusst. „Ist aber die Betätigungsweise des Ich von der Möglichkeit eines unmittelbaren Erlebtwerdens schlechthin ausgeschlossen, so ist es die grösste aller Selbsttäuschungen, das Subjekt dieser Tätigkeit in der Form des Bewusstseins selbst, im Ich, sofern es

sich in jenen Weisen auswirkt, zum unmittelbaren Inhalt unseres Bewusstseins erheben zu können. Denn mag ich jene nun als leere Form oder als Form des jeweiligen Bewusstseinsinhaltes auffassen, so ist sie doch in jedem Falle mir nur als Bewusst-Sein, als subjektiv ideelles Sein gegeben, ja, im ersteren Falle sogar nur als eine blasse Abstraktion von dem allein unmittelbar gegebenen Bewusstseinsinhalt, die einer neuen Bewusstseinsform bedarf, um Inhalt jenes Bewusstseins sein zu können. Als solche aber ist sie gleichfalls ohne Aktivität, ohne irgendwelche Vermögenskräfte, die ihre Wirklichkeit oder Wirksamkeit begründen könnten." Ein transscendentes Wirkliches lässt sich nicht erleben, alles Erlebte ist ein passiver, subjektiv-ideeller Widerschein, den das Wirkliche oder Wirksame in unser Bewusstsein hineinwirft.

Nicht bloss eine Selbsttäuschung, sondern ein Dogma ist es nach Drews, wenn gar die Behauptung aufgestellt wird, man könne in der Wirklichkeit des Individualbewusstseins zugleich ihren einheitlichen Grund, die Substanz der Welt, das allumfassende, absolute Bewusstsein unmittelbar erleben. Dies Dogma macht mein Bewusst-Sein (den Inhalt meines individuellen Ich) zum Inhalt eines von mir verschiedenen, transscendenten Bewusstseins (d. h. einer zur Realität erhobenen Form). Demnach müsste das individuelle Ich als solches zugleich das absolute Bewusstsein sein!

Der Begriff des Erlebens besagt, dass Sein und Bewusstsein unmittelbar zusammenfallen. Das kann aber nur im individuellen Bewusstsein stattfinden. Fiele das Individualbewusstsein mit dem absoluten zusammen, so müsste das Sein des letzteren über dasjenige des ersteren hinausragen, mithin wäre die Identität der beiden und das Erleben aufgehoben. Doch nicht allein dieser Widerspruch, sondern auch die Absurdität des Solipsismus ist die Folge der Annahme, dass ich selber das absolute Bewusstsein bin, das die Welt produziert. Das Weltich, das Lipps selber eine gedankliche Erweiterung des individuellen Ich nennt, verliert als Abstraktion seine auf die Behauptung gestützte Existenz, es werde als unmittelbare Wirklichkeit erlebt.

Da Bewusstsein immer nur ein Zustand des durch ein fremdes Sein von aussen eingeschränkten individuellen Ichs ist, so ist schon der Begriff eines absoluten Bewusstseins widerspruchsvoll, weil dieses als Träger und Produzent der Wirklichkeit durch nichts mehr in den bewusstseinsmässigen Zustand versetzt werden könnte. Das unser Bewusst-Sein (unsere Empfindungen) bewirkende

Subjekt kann nur absolut unbewusst sein. Dasein an sich ist also nicht Gedachtsein von einem absoluten Bewusstsein. Die Ansicht des Idealisten, das Wirkliche sei nur Gedachtes, ist ebenso kindlich wie die des naiven Realismus, die Gedanken seien das Wirkliche. Nur hat dieser das Recht auf seiner Seite, wenn er Sein und Denken für verschieden hält. Diese Unterscheidung ist aber in Lipps' Augen Mythologie, weil es wirkende Kräfte nicht im Sein, sondern nur im Ich geben soll. Drews bezeichnet nun seinerseits diese Umkehrung des Sachverhalts als „Mythologie des Ich“, als „Mystik“.

Einen Haupteinwand gegen das absolute Bewusstsein erhebt Drews in dem Nachweis der Unbegreiflichkeit, wie unter der Voraussetzung einer absoluten Bewusstseinsform die Vielheit der Individualbewusstseine möglich sei. —

Mit gleicher Wucht bekämpft Drews die Subreption des hypostasierten Bewusstseins in seinem Aufsatze „Die Realität des Bewusstseins“ (Preuss. Jahrb. Bd. 135, Heft 2, Berlin 1909). Das Bewusst-Sein oder ideelle Sein hat keine Realität; die Wirklichkeit ist aus blossen Bewusstseinsinhalten nicht erklärlich; denn diese lassen den durchgängigen Zusammenhang vermissen, wie jene ihn fordert. „Sie spiegeln wohl streckenweise einen solchen vor, aber nur, um plötzlich abzureissen und neuen Zusammenhängen Platz zu machen, die zu jenen in keiner Beziehung stehen und nur aus einer Realität ausserhalb des Bewusstseins, einem vom Bewusst-Sein verschiedenen Sein erklärt werden können.“ Auch wirken unsere Bewusstseinsinhalte nicht aufeinander, sondern verhalten sich nur sukzessiv und assoziativ. Was nicht aufeinander wirkt, ist eben nicht wirklich.

Und ebensowenig wie der Bewusstseinsinhalt hat die Bewusstseinsform Realität, weil auch sie nur ein Gedanke, also ein passiver Zustand, aber kein aktives Sein ist. Überhaupt ist eine Trennung von Inhalt und Form des Bewusstseins unzulässig. Jeder Schlaf, jede Ohnmacht unterbricht den Zusammenhang unseres inhaltlichen und formalen Bewusstseins. Wie die innere Einheit der Inhalte unseres Bewusstseins nur aus einer vom Bewusstsein selbst unterschiedenen Ursache zu erklären ist, so auch die Form des Bewusstseins. Sie ist keine einfache Einheit, sondern nur eine Folge stetig aneinandergereihter Bewusstseinsformen, die an den wechselnden Inhalten haften; sie ist keine ursprüngliche, sondern nur eine abgeleitete, synthetische Einheit. Das Ich

produziert so wenig das Objekt, dass es vielmehr in keinem ursächlichen Zusammenhange mit ihm steht. Subjekt und Objekt sind nur die Pole einer und derselben Seinssphäre, vermöge welches Verhältnisses sie eben die Form des Seins konstituieren, die wir ideelles oder Bewusst-Sein im Unterschiede vom realen Sein nennen.

Das Bewusstsein überhaupt (die absolute, überindividuelle, unpersönliche Bewusstseinsform) kann als Abstraktion von Abstraktionen erst recht keinerlei Realität beanspruchen. Das B. ü. ist ja nur ein Inhalt meines individuellen Bewusstseins, mein Produkt! Wir kennen nur das Individualbewusstsein und überschreiten mit der Annahme eines Trägers oder absoluten Grundes dieses subjektiv ideellen Seins die Grenzen der Erfahrung.

Die angebliche Identität von Denken und Sein beruht auf einer Schein-Tautologie. In dem Satze: „Das Denken des Seins ist das Denken des Sein", ist „des Seins" einmal ein Genitivus objectivus und das anderemal ein Genitivus subjectivus: der subjektive Gedanke vom Sein ist die objektive Betätigung der Wirklichkeit als solcher. Die Tautologie und Identität, auf welcher allein die apodiktische Gewissheit jenes Satzes beruht, kommt also nur durch eine *fallacia aequivocationis* zustande. „Das ist aber die von Kant gerügte Subreption des hypostasierten Bewusstseins, deren Durchschauung Kant selbst nicht abgehalten hat, sie trotzdem seiner gesamten Vernunftkritik unter dem Namen der synthetischen Einheit der transscendentalen Apperzeption zu grunde zu legen, die Fichte zu seinem absoluten Ich, Schelling zu seiner Identität des Idealen und Realen geführt, die Hegels Selbstbewegung des Begriffs und metaphysische Logik hervorgebracht hat und die Philosophen bis auf den heutigen Tag dazu veranlasst, das Bewusstsein in den Rang eines selbsttätig funktionierenden Subjekts zu erheben, und es mit dem Sein, der Wirklichkeit schlechthin identisch zu setzen. . . . Unsere Denker sitzen vor dem Vorhange des Bewusstseins, wie die Kinder, die sich einbilden, dass es die (Kinematographen-)Bilder auf dem Vorhange unmittelbar selbst seien, die sich bewegten, während doch in Wahrheit von einer hinter ihnen befindlichen Laterne die Bilder so schnell auf den Vorhang geworfen werden, dass die Nähte der Zusammensetzung sich dem Blick entziehen . . . Lernen wir begreifen, dass die Sonne unseres Geistes, unser wahres Selbst, der Urgrund und der Schöpfer unseres Innenlebens ausserhalb dieses unseres Be-

wusstseins sich befindet“, dass unser Bewusst-Sein unselbständig und zuständlich, und dass das ewig Unbewusste Schellings die Sonne im Reiche der Geister sei.

Drews' Polemik richtet sich aber auch gegen diejenigen Anhänger des „Bewusstseins überhaupt“, die wie Rickert behaupten, dass dieses lediglich einen Begriff darstelle und weder eine transscendente noch eine immanente Realität habe. Denn tatsächlich benutzten sie trotz jener Erklärung den angeblichen „Begriff“ doch dazu, um die Gleichung des Seins und des Bewusstseins zu begründen, wozu eben nicht der blosse Begriff eines überindividuellen Ich, sondern nur ein reales Ich imstande sei. Drews widmet in seinem Aufsatze „Der transscendentale Idealismus der Gegenwart“ (Preuss. Jahrb. Bd. 117, 2. Heft, Berlin 1904) Rickerts „Gegenstand der Erkenntnis“ eine ausführliche Besprechung. Er nennt dieses Werk Rickerts „eine fortlaufende Polemik gegen den transscendentalen Realismus“, als dessen Anhänger Drews sich bekennt. Während der naive Realismus, was Rickert unerwähnt lässt, im Bewusstsein das Sein unmittelbar zu besitzen und zu ergreifen meint und das Bewusstsein (seine Vorstellung vom Sein) mit dem Sein als solchem identifiziert, unterscheidet der transscendentale Realismus aufs strengste das Bewusstsein als Vorstellung vom Sein von diesem selbst. Beide aber sind darin einig, dass alle Erkenntnis auf dem Gegensatze eines an sich vorhandenen Seins und eines dieses Sein mit Hilfe der Vorstellung erfassenden Bewusstseins beruht.

Es ist nun unzulässig, das reale, vom Bewusstsein unabhängige Ding an sich mit Rickert „transscendentes Objekt“ zu nennen. Ein Objekt ist nie transscendent, es ist als Korrelat des Subjekts stets der immanente Gegenpol des Subjekts, es ist immer nur Bewusstseinsinhalt im Gegensatze zur Bewusstseinsform, Vorstellung des Vorstellenden. Das korrelative Verhältnis beider macht das Wesen des Bewusstseins aus. Wenn aber den ideellen Objekten eine reale Wirklichkeit zu grunde liegt, so kann diese nicht bewusst, nicht objektiv sein. Rickert dagegen zieht aus dem ganz richtigen Satze der Immanenz, nachdem er das Sein zum Objekt umgedeutet hat, den Schluss, alles Sein überhaupt sei nur Bewusstseinsinhalt. Rickert macht aus dem analytischen Satze der Immanenz, dessen apodiktische Gewissheit lediglich darin begründet ist, dass im Prädikate nur das Subjekt erläutert wird, einen synthetischen Satz, indem er dem Begriffe des Bewusstseins

im Subjekt den Begriff des Seins unterschiebt. Dem erkenntnistheoretischen Subjekt nämlich, das niemals Objekt werden kann, dem Bewusstsein überhaupt, das Rickert ungerechtfertigterweise vom Bewusstseinsinhalt losreisst, muss er nun, wenn auch seiner ausdrücklichen Versicherung entgegen, Realität zuschreiben, um auch das transscendente Sein zum Inhalt dieser weltumspannenden Bewusstseinsform zu machen. Denn wäre das „Bewusstsein überhaupt" nicht real, so könnte es sich nur auf immanente Objekte beziehen und bewiese nichts gegen die Existenz eines transscendenten Seins.

Von einem absoluten Bewusstsein wissen wir gar nichts, wir kennen nur das individuelle Ich. Gewiss kann ich in Gedanken die Form meines Bewusstseins von ihrem Inhalte lösen und dann weiter von der individuellen Beschaffenheit dieser Bewusstseinsform abstrahieren, um den gänzlich unbestimmten und inhaltsleeren Begriff eines Bewusstseins überhaupt zu erhalten, allein diese Abstraktion erlebe ich nicht, sondern sie ist das Produkt meines individuellen Bewusstseins, unmöglich aber der Träger desselben, ebensowenig wie das Pferd überhaupt das reale Prius der konkreten Pferde ist.

Drews gibt zu, dass möglicherweise ein unpersönliches Bewusstsein die Existenz der Welt als seinen Inhalt umfasse. Das sei dann aber eine metaphysische Hypothese, die mit Erkenntnistheorie nichts zu tun habe. Es sei der wunderlichste Irrtum, wie Rickert dies tut, zu meinen, dass man noch auf dem Boden des erkenntnistheoretischen Idealismus mit seiner Leugnung des Transscendenten stehe, wenn man die Existenz einer Wirklichkeit in einem anderen Bewusstsein als dem meinigen einräumt. Denn eine solche Wirklichkeit verhält sich zu meinem Bewusstsein als Ding an sich und führt daher den Begriff des Transscendenten ein, den gerade der Idealismus leugnet.

Rickert hat nach Drews den Begriff des unpersönlichen Subjekts nötig, um dem Solipsismus zu entgehen. Dadurch verwirre er aber das erkenntnistheoretische Problem durch Hereinnahme einer metaphysischen Hypothese, ohne den Solipsismus zu widerlegen. „Die inhaltsleere Abstraktion eines Bewusstseins überhaupt, das selbst gar nicht wirklich sein und trotzdem den Dingen Wirklichkeit verleihen soll, ist ein Unbegriff." Rickerts Standpunkt schillert zwischen reinem Bewusstseinsidealismus und absolutem subjektivem Idealismus im Sinne Fichtes (Bewusstseins-

realismus). „Kommt es Rickert nämlich darauf an, den Solipsismus zu widerlegen, die Existenz einer Wirklichkeit vor und unabhängig vom empirischen Bewusstsein nachzuweisen, so beruft er sich darauf, dass alles nur Inhalt des absoluten, nicht aber des empirischen Bewusstseins sei und macht also das Bewusstsein überhaupt zum Träger und Ort der Wirklichkeit, wie Fichte. Will er hingegen den nahe liegenden Einwänden der Positivisten begegnen und den Vorwurf abweisen, dass es sich bei seinem Bewusstsein überhaupt um ‚ein höchst bedenkliches Erbstück aus der Blütezeit deutscher Philosophie‘ handle, dann tritt er selbst auf den Standpunkt des Bewusstseinsidealismus hinüber, wird ihm das Bewusstsein überhaupt zu einer blossen Abstraktion.“ Dieses für den transscendentalen Idealismus charakteristische Schillern des Standpunktes zeigt sich nach Drews schon bei Kant. Dessen „mögliches Bewusstsein“, „das Ich, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können“, habe einerseits den rein modalen Sinn, dass es einen möglichen Inhalt des Urteilens ausdrücke, bedeute auf der anderen Seite jedoch jene reale, metaphysische Einheit, worin alle Fäden der Erkenntnistätigkeit zusammenliefen. Auch bei Schuppe sei das Bewusstsein überhaupt bald ein „abstraktes Moment“, „dessen konkrete Arten die einzelnen räumlich-zeitlichen Bewusstseinsindividuen, die individuellen Iche“ darstellten, bald wiederum sei es „ein und dasselbe allen Individuen gemeinsame Wesen“, d. h. bald das Posterius, bald das Prius der individuellen Iche. „Macht man die Vertreter dieses Standpunktes darauf aufmerksam, dass ihr ‚Bewusstsein überhaupt‘ eine blosse Abstraktion des individuellen Ich und folglich auch nicht imstande ist, den Solipsismus zu widerlegen und eine selbständige Wirklichkeit der Dinge zu begründen, so behaupten sie, es sei das allen Individuen gemeinsame Wesen, der Träger und der Ort der Wirklichkeit. Weist man sie darauf hin, dass dies eine metaphysische Behauptung ist, so schwächen sie den Begriff desselben wiederum ab zu einer blossen, unwirklichen Abstraktion. Das Bewusstsein überhaupt ist somit zugleich das Posterius wie das Prius des individuellen Ich, eine begriffliche Abstraktion wie eine Realität, ein Ich, das keines ist, ein reines, durch keine Bestimmtheit getrübtes Ich, eine hypostasierte Abstraktion, ein absolut widerspruchsvolles Wesen, genau wie das individuelle Ich des Solipsismus.“ In einer Anmerkung hierzu erklärt Drews das B. ü. für eine nachträgliche verunglückte Hypothese Kants in seinen Prolegomenen, um die

Einheit und Übereinstimmung der Vorstellungswelten in den vielen verschiedenen Individualbewusstseinen zu erklären. Der bedingende und tragende Grund der Bewusstseine könne aber nicht selbst Bewusstsein sein. „Was dieser rein negative Begriff eines unbestimmten, namenlosen, abstrakten ‚Bewusstseins überhaupt' vor dem ‚Unbewussten' voraus haben soll, dem seine Negativität von den Anhängern jenes Bewusstseins so oft zum Vorwurf gemacht wird, das wäre eine interessante Doktorfrage."

Drews weist also das B. ü. als einen monströsen Unbegriff zurück und ist der Meinung, dass die häufige Versicherung, das B. ü. sei bloss ein logischer Hilfsbegriff, nur eine Ausflucht sei, um den wahren Charakter jenes Begriffes als einer metaphysischen Hypothese zu verschleiern. „Helfen" könne dieser Hilfsbegriff doch nicht als blosser Gedanke im Kopf des Erkenntnistheoretikers, sondern nur als synthetisches Vermögen, als eine Realität, als ein an und für sich bestehendes absolutes Bewusstsein. Nur als vorempirischer Grund, als Träger und Subjekt der Erkenntnisfunktionen oder Kategorien, also als metaphysisches Subjekt der kategorialen Synthesis hat nach Drews das B. ü. einen vernünftigen Sinn, d. h. als absolute Vernunft, die allem individuellen Denken immanent ist. Fichte, Schelling und Hegel hätten nur offen und ehrlich ausgesprochen, was bei Kant noch ängstlich verschleiert und in die rein erkenntnistheoretische Phraseologie eingehüllt sei. Gewiss, ein „Ding an sich" sei das B. ü. nicht. Ding an sich könne nur die bewusstseinstransscendente Ursache der Empfindungen genannt werden, aber nicht das vorbewusste absolute Subjekt des Individualbewusstseins. Das B. ü. ist den Dingen an sich genau so zugehörig, wie dem Individualbewusstsein, wenn Erkenntnis der Dinge möglich sein soll, es ist das „Wesen", aber nicht das „Ding an sich" der Wirklichkeit, — freilich sei durch Schopenhauers falsche Terminologie Verwirrung in das Problem gebracht worden. Der Träger und das Subjekt der kategorialen Synthesis, der durch Ordnen und Vereinigen der Empfindungen das Bewusstsein erst möglich macht, könne daher nur unbewusst sein, während der Begriff eines absoluten Bewusstseins sinnlos sei, weil alles Bewusst-Sein auf Affektionen und damit auf Empfindungen beruhe, die letzteren als Material der synthetischen Tätigkeit voraussetze und keine Empfindungsunterlage für ein absolutes, über die Individualbewusstseine übergreifendes Bewusstsein vorhanden sei. Wenn also die Synthesis sich vollziehe, so geschehe dies immer

und überall, selbst nach Kantischer Auffassung, in Beziehung auf ein Individualbewusstsein, weil nur im Individuellen Affektionen möglich und Empfindungen gegeben seien. So komme folglich auch immer nur eine Vielheit von Individualbewusstseinen, aber niemals ein Bewusstsein überhaupt zustande, für welches es eben an der nötigen Empfindungsunterlage mangele. Von Rechtswegen sollte also das B. ü. „absolutes Unbewusstsein“, unbewusste Vernunft oder vorbewusstes, unbewusstes Subjekt der kategorialen Synthesis heissen. Das Problem des B. ü. leite mithin unmittelbar zur hypothetischen Annahme eines Unbewussten hinüber. B. ü. dagegen sei ein Unbegriff, nur in dem rationalistischen Interesse erfunden, um den Anschein einer unmittelbaren, apodiktischen Erfassung der vorbewussten Synthesis als möglich erscheinen zu lassen. [1])

Drews stützt sich, wie gesagt, mehrfach auf E. v. Hartmanns Einwände gegen das Bewusstsein überhaupt. Hartmann hat sich mit dem Bewusstseinsmonismus besonders eingehend in seinem Aufsatze „Die letzten Fragen der Erkenntnistheorie und Metaphysik“ auseinandergesetzt (Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik 108. Bd. 1896). Wenn der transscendentale Idealismus recht habe, dass die den Vorstellungsobjekten zugeschriebene transscendente Realität ein Wahn sei, dann falle unser ganzer Lebenslauf unter den Begriff des Traumes. Der Philosoph, der zu dem Ergebnis des transscendentalen Idealismus gelangt, gleicht dem Träumer, dem im Traume die Einsicht aufgeht, dass er nur träumt. Wie diese Einsicht des Träumens als ein Hineinscheinen des wachen Bewusstseins ins Traumbewusstsein gedeutet werden muss, so liesse sich die transscendentalidealistische Reflexion als ein Hineinscheinen des absoluten Bewusstseins ins individuelle deuten. „Denn das ‚absolute Bewusstsein‘ Königs [2]) verhält sich ohne Zweifel zu dem individuell beschränkten wie ein höheres allumfassenderes zu einem niederen eingeengten Bewusstsein“ (a. a. O. S. 57).

[1]) Vgl. auch Drews' Werke: Plotin und der Untergang der antik. Weltansch. 1907; Das Ich als Grundproblem der neueren Philosophie, 1897; Die deutsche Spekulation seit Kant, 1895. Das Unbewusste in d. m. Psych. 1909.

[2]) Dr. Edmund König, gegen den Hartmann polemisiert, hatte ein absolutes Bewusstsein angenommen in einem gegen Hartmann gerichteten Aufsatze „Über die letzten Fragen der Erkenntnistheorie und den Gegensatz des transscendentalen Idealismus und Realismus“ (Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik Bd. 103 u. 104).

Hartmann lässt es zunächst ganz offen, ob das dem Bewusstsein Gegebene alles Seiende umspannt, oder ob jenseits der Grenzen des individuellen Bewusstseins auch noch etwas ist: Sein, Denken, oder Unbewusstes. Infolge der Begrenztheit des Bewusstseinsinhalts müssen wir die Möglichkeit einer bewusstseinstransscendenten Realität mit logischer Notwendigkeit ins Auge fassen. Ob diesem Begriffe aber etwas entspricht, ob nicht die Sphäre der Transscendenz gleich Null ist, bleibt einstweilen eine offene Frage. Immanenz und Transscendenz bilden aber zwei verschiedene Begriffspaare, je nachdem sie vom erkenntnistheoretischen oder vom metaphysischen Standpunkte aus aufgefasst werden. Vom erkenntnistheoretischen Standpunkt ist nur der mir gegebene Bewusstseinsinhalt immanent, alles, was ausser ihm liegt — mag es in metaphysischer Beziehung immanent sein — ist erkenntnistheoretisch transscendent.

Bezeichnet man die psychophysischen Subjekte mit Σ_1, Σ_2, Σ_3 usw., die Objekte mit A, B, C usw., so ist für jedes Σ ein immanenter und ein transscendenter Teil vorhanden. Nun sind aber die Objekte A, B, C . . . in Σ_1 nicht numerisch identisch mit denen in Σ_2 usw., so würde das System, das alle Objekte und Subjekte umfasst, folgende Formel haben: $\Sigma_0 [\Sigma_1 (A_1 + B_1 + C_1 + \ldots) + \Sigma_2 (A_2 + B_2 + C_2 + \ldots) + \Sigma_3 (A_3 + B_3 + C_3 + \ldots) + \ldots]$, wobei Σ_0 das absolute Bewusstsein bedeuten würde, für welches alles (metaphysisch!) immanent wäre. Für Σ_1 ist aber sowohl Σ_2, Σ_3 . . . als auch A_2, B_2, C_2 . . ., A_3, B_3, C_3 . . . (erkenntnistheoretisch!) transscendent. Mithin muss vom Standpunkte des transscendentalen Idealismus für das erkennende Bewusstsein die universelle Immanenz nur vom empirischen Bewusstsein des Philosophierenden gelten, und jede Erweiterung des Bewusstseins ausgeschlossen sein. Hat nun das absolute Bewusstsein Σ_0 einen überschüssigen Inhalt, der für kein Individualbewusstsein immanent ist, oder ist das Σ_0 durch die Summe der beschränkten Individualbewusstseine erschöpft? Aber wie kann ein „absolutes" Bewusstsein als Mosaik von beschränkten, unvollkommenen und korrekturbedürftigen Individualbewusstseinen überhaupt noch „absolutes" Bewusstsein heissen! Bei Annahme eines für die Summe aller Individualbewusstseine transscendenten überschüssigen Restes könnte man an die unerforschlichen Ratschlüsse der Vorsehung, an unrealisierte Schöpfungspläne anderer Welten, an tote Meteore und Himmelskörper denken, die von keinem Bewusstsein wahrgenommen werden,

— an Übermenschliches und Untermenschliches. „Nennt man die übermenschlichen Bestandteile des absoluten Bewusstseins P, Q, R . . ., die untermenschlichen, die in kein beschränktes Bewusstsein eingehen, X, Y, Z . . ., so lautet nunmehr die Formel des Weltsystems $\Sigma_0 [P + Q + R \ldots + \Sigma_1 (A_1 + B_1 + C_1 + \ldots) + \Sigma_2 (A_2 + B_2 + C_2 + \ldots) + \Sigma_3 (A_3 + B_3 + C_3 + \ldots) + X + Y + Z + \ldots]$.

Die Wortverbindung „absolutes Bewusstsein“ enthält bereits einen Widerspruch, der nach Hartmann erst gelöst wird, wenn man „absolutes unbewusstes Wissen“ dafür einsetzt. Das Zurückweichen auf das „absolute Bewusstsein“, um die Gleichung esse = percipi (im absoluten Bewusstsein) zu erzwingen, ist der Ausweg Fichtes, Schellings und Hegels. Sie haben sich aber auf die erkenntnistheoretische Frage nicht eingelassen, wie sich denn das empirische Bewusstsein zur Form und dem Inhalt des absoluten Bewusstseins verhalte. „Dass die Form des absoluten Bewusstseins dem menschlichen immer transscendent bleiben muss, ist klar; es muss also in dieser Hinsicht stets ein Rest von erkenntnistheoretischem Dualismus bestehen bleiben, wenn das beschränkte Bewusstsein die Form des absoluten zu denken versucht. Aber auch auf seiten des Inhalts bleibt der Dualismus unüberwunden in Bezug auf allen Inhalt des absoluten Bewusstseins, der nicht in dieses beschränkte Bewusstsein eingeht.“ [1])

Ein dickes Buch von 575 Seiten hat Dimitri Michaltschew geschrieben, um die Untauglichkeit des „Bewusstseins überhaupt“ darzutun: „Philosophische Studien, Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus“ (Leipzig, 1909). Das Buch ist besonders gegen Rickert (und Windelband), aber auch gegen Schuppe und die Vertreter der „reinen Logik“ gerichtet. Michaltschew weist nach, dass der teleologische Kritizismus, die philosophische Strömung, deren Tendenz in der Begründung eines objektiv Gültigen und Wertvollen besteht, auf psychologistischen und dogmatischen Grundlagen beruhe. Das Charakteristische des Psychologismus ist nach M. die Entgegensetzung von Gegebenem und Gegenstand der Erkenntnis, der Dualismus von Immanentem und Transscendentem,

[1]) Weitere Belege für Hartmanns ablehnende Stellung zum B. ü. finden sich in seiner „Kategorienlehre“, sowie im „Grundriss der Erkenntnistheorie“ (System der Philosophie im Grundriss, Bd. I, 1907; „Geschichte der Metaphysik“ Bd. II, S. 1—48; „Grundriss der Psychologie“ (1908, S. 17 ff., 54—64). Zu vgl. ist auch Hartmanns Schrift: „Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Stadien ihrer Entwicklung“, 1893.

im günstigsten Falle (wie bei Schuppe) des Bewusstseins und seines Inhalts. Dieser vorausgesetzte Dualismus ist aber ein dogmatisches Vorurteil, das schon den Todeskeim des auf ihm errichteten Systems in sich trägt. Wer von dem Gegensatz: „Gegebenes — Wirkliches“ ausgeht, erklärt das Wirkliche schon im Ausgangspunkte für kein Gegebenes (zu dem es ja im Gegensatz steht), und steht am Endpunkte der Untersuchung vor dem Ergebnis: Es gibt kein Wirkliches, einzig gegeben ist nur das Gedachte! Die Wurzel dieses Dualismus (zwischen Gegebenem und Seiendem) liegt in der angeblichen Selbstverständlichkeit, dass dem Bewusstsein nicht etwas gegeben und zugleich von ihm unabhängig sein könne. Der Fehler dieser Voraussetzung steckt in einem Spiel mit dem zweideutigen Worte „haben“ (oder „gegeben“). „Haben“ bedeutet Zugehörigkeit einer Bestimmtheit zu einem Einzelwesen. (Das Ding *hat* rote Farbe = *ist* rot.) Haben kann aber auch „besitzen“ heissen; der Besitz braucht nicht ein Bestandteil des Besitzers zu sein. Unsere Seele, die nicht räumlich ist, „hat“ gleichwohl in letzterem Sinne Räumliches. Nur im ersten Falle aber, wo „haben“ gleichbedeutend mit „Zugehörigsein“ ist, dürften wir sagen, wenn das Bewusstsein etwas hat (eine ihm zugehörende Bestimmtheit), dann könne diese ihm „gegebene“ Bestimmtheit niemals von ihm unabhängig sein. In der zweiten Bedeutung des „Habens“ aber, die als Aussage von unserm Bewusstsein in Betracht kommt, „hat“ das unräumliche Bewusstsein nicht bloss sich selbst (seine Gefühle, Triebe usw.), sondern auch das Räumliche (die Dinge, Farben, Töne usw.). Es „hat“ das Räumliche aber nicht als seine Bestimmtheit, sondern als *Besonderheit seiner Bestimmtheit*, d. h. es besitzt das räumlich Gegebene.

Jene Voraussetzung, dass das Seiende kein Gegebenes sei, wurzelt in der einseitigen Auffassung des „Habens“ im Sinne von „Zugehörigsein“. Wenn der Gegenstand der Erkenntnis dem Bewusstsein gegeben wäre, dann wäre er zu ihm gehörig, also nicht mehr von ihm unabhängig. So muss denn jede Philosophie, die das „Gegebensein“ psychologisch versteht (d. h. für etwas dem Bewusstsein *Zugehöriges* erklärt), entweder zum Solipsismus gelangen, oder aber eine Reform des Bewusstseinsbegriffes vornehmen. Der letzte Ausweg ist der allgemein übliche. Diese Reformierung des Subjektsbegriffes führt zum „Bewusstsein überhaupt“. Denn der teleologische Kritizismus kommt sehr bald zu

der trostlosen Überzeugung, dass auf dem Boden eines vorstellenden Bewusstseins das Problem der Erkenntnis unlösbar ist. Dann ist er zu der „Manipulation“ mit dem Bewusstsein überhaupt genötigt, indem er dieses für ein ausschliesslich urteilendes ausgibt.

Michaltschews „einzig voraussetzungsloser Ausgangspunkt der Philosophie“ ist der Satz: „Ausser dem Gegebenen gibt es nichts“, den er für eine urteils-, also auch vorurteilslose Tautologie erklärt, obgleich in dem Prädikat „gibt“ ein Existenzialurteil steckt. Gegeben ist aber im Sinne M.s nicht allein das Bewusstsein, meine unräumlichen Gefühle, Wünsche usw., sondern ebenso gut auch die „Aussenwelt“, das Räumliche. Für ein Vorurteil dagegen hält M. den Ausgang von dem Gegensatz: Bewusstsein und Bewusstseinsinhalt (Subjekt — Objekt). Wenn wir auch Erkennendes und Erkanntes, Denkendes und Gedachtes unterscheiden, so haben wir doch kein Recht, das Subjekt dem Gegebenen gegenüberzustellen. „Viele werden antworten: Es kommt darauf an, was man unter Subjekt versteht. Wenn mit dem Wort „Subjekt“ das individuelle Bewusstsein, die Seele, gemeint ist, dann kann das Gegebene (die Gesamtheit der immanenten Objekte) nicht dem Subjekt entgegengesetzt werden, . . . weil die Seele . . . auch eins von den immanenten Objekten, d. h. ein Gegebenes ist. In diesem Fall würde der Ausgangspunkt „Subjekt — Objekt“ nicht der Gegensatz zwischen Gegebenem und Subjekt sein, sondern die Entgegenstellung eines Teils des Gegebenen und eines anderen. Das ist aber, meinen diese Denker, der Ansatz der Psychologie als Spezialwissenschaft. In der Erkenntnistheorie soll der Begriff des Subjekts einen etwas anderen Sinn haben, mit ihm müssen wir angeblich das bezeichnen, was ein Korrelat zu dem Gegebenen überhaupt bildet. In der gegenwärtigen Philosophie nennt man dies „erkenntnistheoretisches Subjekt“ oder wie der Kantische Terminus lautet „Bewusstsein überhaupt“. Also der Gegensatz, von dem die Erkenntnistheorie ausgehen darf und muss, soll Bewusstsein überhaupt — Gegebenes überhaupt (Gesamtheit der immanenten Objekte) sein. . . . Wenn das B. ü. ein Gegensatz zu dem Gegebenen sein soll, dann ist es also nicht etwas Gegebenes . . . Nach uns (M.) würde es ein Nichts sein, nur ein Zeichen, mit dem wir nichts Gegebenes zum Ausdruck bringen. Nein, meint Rickert, es braucht noch lange nicht das B. ü. lediglich ein Wort zu sein, es ist „nur ein Begriff“. — Der Aufmerksame sieht, schon in dem Ausgangspunkte, schon bei der Formulierung seines Ansatzes (des

Subjekt-Objekt-Verhältnisses), trägt der teleologische Kritizismus heimlich den Gegensatz zwischen Gegebenem und Begriff: der Begriff (das Allgemeine) soll kein Gegebenes sein. Daher ist entweder der Gegensatz „Subjekt — Objekt“ eine Entgegenstellung von Gegebenem und Gegebenem, und dann haben wir immer noch keinen Gegensatz zu dem Gegebenen überhaupt. Oder das Subjekt ist reformiert und setzt sich dem Gegebenen überhaupt entgegen, dann ist aber das B. ü. nicht mehr Gegebenes, und mit diesem Terminus können wir keinen Sinn mehr verknüpfen, er bleibt ein leeres Wort“ (116). „Wir verstehen nicht, was für ein Sinn mit dem B. ü. als Gegensatz zu dem Gegebenen schlechthin (wie z. B. bei Natorp) verknüpft werden kann. Nach unserer Ansicht stellt sich (folgerichtig durchdacht) die Redensart von dem B. ü. als eine inhaltslose Wortzusammensetzung heraus“ (121). „Einen Begriff des Ich gibt es nicht. Das ist Unsinn. Begriff des Bewusstseins — ja! d. h. das bestimmte Allgemeine aller Bewusstseine“ (124). Michaltschew gibt das also zu. Er wird auch nicht bestreiten wollen, dass man diesen Begriff „B. ü.“ nennen darf, freilich wie ihn Kant, und von seinen Auslegern Riehl, verstanden wissen will. Michaltschew muss das um so eher gestatten, als seine Begriffslehre der Terminologie die weitherzigsten Zugeständnisse macht.

Nachdem Michaltschew im 7. Kapitel („Die Umgestaltungen in der herkömmlichen Lehre vom Bewusstsein“) das Bewusstsein überhaupt als das Gemeinsame aller immanenten Objekte, als neue Bezeichnung für das Sein, und doch auch wieder nur als „blossen Begriff“ mit allen seinen inneren Widersprüchen beleuchtet hat und im 8. Kapitel („Das Problem von dem Allgemeinen“) zu dem Ergebnis gelangt ist, dass der Begriff nicht vom Denken künstlich „gebildet“ werde, sondern von vornherein zum Gegebenen gehöre, widmet er im 9. Kapitel („Das B. ü. als die reine Form“) dem B. ü. eine abschliessende Betrachtung, die ebenfalls zu der Unmöglichkeit führt, das B. ü. als Begriff zu fassen. Ein Gegebenes überhaupt ist eben nicht als Begriff zu fassen, folglich gibt es auch gar kein Gemeinsames aller immanenten Objekte, und mithin bleibt auch das B. ü. ein leeres Wort.

Und doch scheint Michaltschew allen Scharfsinn, das B. ü. preiszugeben, nur darum aufgeboten zu haben, um am Schlusse seines Buches (S. 555) zu erklären: „Der ‚Grund‘ für die Welt als Inbegriff aller Wirkenseinheiten liegt in einem Bewusstsein, das man meinetwegen göttliches nennen könnte. Wie wir uns dies

Bewusstsein näher denken können, lasse ich hier unberührt. Eins ist wichtig und entscheidend dabei: wir verlassen damit keineswegs den Boden des Gegebenen. . . . Den Begriff des Bewusstseins haben wir; jeder verknüpft ein allgemeines Gegebenes mit diesem Wort, und nun überschreiten wir mit dem Schluss: es muss einen Gott, ein göttliches Bewusstsein geben, durchaus nicht die Grenzen des Bewusstseienden, wir finden einfach ein (allgemeines) Gegebenes wieder. . . . Warum muss es ein solches übermenschliches Bewusstsein geben? Weil eine voraussetzungslose philosophische Forschung zu dem Dilemma führt: . . . Entweder bestehen von meinem Bewusstsein unabhängige Dinge . . ., dann haben sie als solche . . . einen Sinn nur bei der Annahme, dass ein Gott existiert (d. h. ein Bewusstsein, das kein menschliches resp. tierisches wäre: dies letztere ist immer mit einem Leibe in Wirkenseinheit gegeben, während das göttliche nur als ein Bewusstsein begriffen werden kann), der, als Bewusstsein, die Welt hat (besitzt), das heisst natürlich nicht, er hat sie geschaffen, sondern er hat sie, wie meine Seele einen Stern z. B. hat. Oder es bestehen keine von uns unabhängige Dinge. . . . Dann verstehen wir weder, wie sich diese allein selig lebende Psyche verändern kann, noch wie wir zu der Wahnidee einer Unterscheidung des Wirklichen und des Nichtwirklichen gekommen sind. . . . Entweder — oder! Die Auswege nach dem „Bewusstsein überhaupt“ und den „Wahrheiten an sich“ sind bereits verstopft.“ —

Michaltschews Ausführungen werden ausdrücklich approbiert von seinem Lehrer Johannes Rehmke, der also auch zu den Gegnern des B. ü. zu zählen ist, und nicht, wie es so häufig geschieht, zu den Vertretern der immanenten Philosophie. Vom B. ü. weiss Rehmkes Philosophie gar nichts.

Die merkwürdige Vereinbarung einer Ablehnung der Form des B. ü. einerseits mit der Annahme eines göttlichen Bewusstseins anderseits ist auch für Goswin Uphues charakteristisch, der in seinem Werke „Kant und seine Vorgänger“, Berlin 1906, die formale Natur des B. ü. bestreitet und sich vor die Entscheidung gestellt sieht, „entweder mit den Indern die individuellen Bewusstseine . . . zu verselbigen, oder die individuellen Bewusstseine mit einem allumfassenden, eben dem göttlichen Bewusstsein in Zusammhang zu bringen, in dem die apriorischen Gesetze Raum und

Zeit[1]) ihren letzten Grund haben" (27). Die Beharrlichkeit des Ich ist es besonders, die Uphues durch „die blosse Form" des B. ü. gefährdet sieht. Wir haben bereits oben (S. 153) den Aufsatz von R. Hönigswald angeführt, in welchem diese Missverständnisse beseitigt werden.

L. Nelsons Versuch, die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie darzutun („Über das sog. Erkenntnisproblem", Göttingen 1908), enthält gleichfalls[2]) gewichtige Argumente gegen Rickerts B. ü.

Rickert wolle sich durch Einführung dieses Terminus der Schwierigkeit entziehen, die ihm die Frage bereite, wer denn eigentlich urteilen „solle". Aber der Begriff verwickle ihn nur in neue Widersprüche. Rickert bezeichne nämlich das B. ü. als einen Begriff; die Aussage aber, das B. ü. sei ein urteilendes, nicht ein bloss vorstellendes Bewusstsein, beziehe sich nicht auf den Begriff des B. ü., sondern auf einen Gegenstand dieses Begriffs, das B. ü. selbst, und so werde dieses doch zum Objekt gemacht, obwohl es seiner Definition nach niemals Objekt werden könne.

Der Fehler, der zur Einführung des B. ü. verleitet habe, sei die falsche Voraussetzung, dass das individuelle Ich sich nicht selbst als Objekt erkennen könne, dass demnach ein Subjekt, für das das individuelle Ich Objekt ist, vom individuellen Ich verschieden sein müsse. Dieser ungerechtfertigten Annahme liege aber folgende Verwechslung zugrunde: „Die Erkenntnis eines Objekts ist jederzeit von dem Objekt der Erkenntnis verschieden, und zwar auch in dem Falle, wo das Ich selbst Objekt der Erkenntnis wird. Unterscheidet man nun nicht scharf genug zwischen der Erkenntnis und dem Subjekt der Erkenntnis, verwechselt man den Gegensatz des Erkennens und des Erkannten mit dem Gegensatz des Erkennenden und Erkannten, so muss man folgerichtig zu der Behauptung der notwendigen Verschiedenheit von Erkennendem und Erkanntem, von Subjekt und Objekt der Erkenntnis gelangen, also zu der Behauptung der Unmöglichkeit der Identität

---

[1]) Uphues leugnet, dass Raum und Zeit Formen der Anschauung seien; er erklärt den absoluten Raum und die absolute Zeit für begriffliche Gesetze, die aus Empfindung Anschauungen bilden.

[2]) Vgl. Ernst Blumenthal in den „Abhandlungen der Fries'schen Schule", Heft 2, S. 361 ff. Vgl. A. Messers Einführung in die Erkenntnistheorie (Leipzig 1909) S. 111, und Garfein-Garski, Ein neuer Versuch über das Wesen der Pilosophie (1909) S. 191 ff.

von Subjekt und Objekt, zur Leugnung der Möglichkeit einer Selbsterkenntnis. Und so scheint dann die Möglichkeit, das individuelle Ich zum Gegenstande der Erkenntnis zu machen, ein überindividuelles Ich vorauszusetzen. Die Verwechslung des Erkennens mit dem Erkennenden aber vollzieht sich bei Rickert durch die Zweideutigkeit, in der er das Wort Bewusstsein gebraucht“ [1]) (498).

Nach Rickert ist das B. ü. nichts Psychisches, sondern nur ein anderer Name für das einzige uns unmittelbar bekannte Sein. Demnach lautet der Grundsatz des erkenntnistheoretischen Idealismus: Alle „Dinge“ sind aus Bestandteilen zusammengesetzt, die man als Zustände der in der Erfahrung gegebenen Wirklichkeit auffassen kann; alles, was wir erfahren oder erleben, besteht aus Vorgängen des einzigen uns unmittelbar bekannten Seins. — Hier tritt also der Name Bewusstsein, der sonst etwas Psychisches bezeichnet, für etwas Nicht-Psychisches ein. „Wir sprechen den idealistisch klingenden Satz aus, dass alles uns bekannte Sein nur Bewusstseinsinhalt ist, verstehen aber dabei unter Bewusstsein das uns bekannte Sein. Wir finden also wirklich nichts anderes, als dass alles uns bekannte Sein nur das uns bekannte Sein ist. Sollte mit dieser Feststellung wirklich eine Lösung der erkenntnistheoretischen Grundfrage angebahnt sein?“ (510).

Rickerts Satz, dass alles, was für ein Bewusstsein da ist, nur ein Vorgang in dem Bewusstsein sei, sei eine rein dogmatische Behauptung, der die Verwechslung von Gegenstand und Inhalt der Erkenntnis zu Grunde liegt. Nelson führt auf diese Verwechslung auch das B. ü. zurück: „Hat man einmal diese Verwechslung begangen, so drängt die Konsequenz freilich sogleich zu dem folgenden Schritte. Auch die psychischen Vorgänge sind ja, soweit wir sie erkennen, für unser Bewusstsein da. Sind aber auch sie, wie nach der Annahme alles, was Objekt der Erkenntnis werden kann, nur Inhalt des Bewusstseins, so folgt, dass die Möglichkeit der Erkenntnis des Psychischen ein erkennendes Subjekt voraussetzt, das selbst nicht ein Psychisches sein

---

[1]) Derselbe Fehler kommt bei Lipps vor: „Das gegenwärtige Ich ist nicht Gegenstand. . . . Es kann nicht Objekt sein, da es das Subjekt ist für alle Objekte“ (Psychol. Untersuch. 1. Bd., 1. Heft, S. 43, Leipzig 1905). — Umgekehrt wird S. 17 geschlossen: „Fällt demgemäss hier das Erlebte in das erlebende Ich hinein, so fällt *eo ipso* auch das Erleben und das Erlebte im Ich zusammen.“

kann. Denn dasjenige Bewusstsein, dessen Inhalt die als Objekt erkennbare Welt ist, kann nicht selbst dieser als Objekt erkennbaren Welt angehören. Es kann daher weder durch physische noch durch psychische Prädikate bestimmt werden; und so bleibt schliesslich kein noch so leerer Begriff zur Bestimmung des erkenntnistheoretischen Subjekts oder des B. ü. im Gegensatze zum Objekt oder Bewusstseinsinhalt übrig. Die einzige Konsequenz hieraus ist aber die, dass der Begriff dieses erkenntnistheoretischen Subjekts überhaupt keinen Inhalt haben kann, dass also, deutlicher gesprochen, der Ausdruck erkenntnistheoretisches Subjekt oder B. ü. gar kein Ausdruck für einen Begriff, sondern ein sinnloses Wort ist" (513).

Dieselben Einwände Nelsons gelten auch dem „Weltbewusstsein", wie es Lipps ansetzt. Auf die Frage, wie die logischen Gesetze gefunden werden, antwortet Lipps: sie werden durch unmittelbares Erleben, also nicht durch denkende Betrachtung gefunden („Inhalt und Gegenstand; Psychologie und Logik" S. 541—542. 667). Wie aber können wir Gesetze erleben? Jedes Erlebnis ist doch ein einzelnes, Gesetze aber sind etwas Allgemeines. Wie kann nun das in einem Momente Erlebte etwas Allgemeines sein oder allgemeine Gültigkeit haben? Lipps löst das Problem durch Einführung des reinen oder überindividuellen Ichs: Die Erlebnisse des individuellen Ichs sollen nichts weiter sein als eine Stelle der Selbstentfaltung oder Selbstobjektivierung des überindividuellen Ichs oder Weltbewusstseins.

Nelson meint, in dem Sachverhalt, dass wir als Tatsache die Erlebnisse unseres individuellen Ichs und unter diesen Erlebnissen auch solche von Gesetzen vorfänden, sei kein Problem zu erblicken. Ein Problem aber würde es sein, wie durch Selbstentfaltung eines überindividuellen Ichs das Erleben eines Gesetzes zustandekommt. „Die Frage, wie das überindividuelle Ich der vom individuellen Ich unabhängigen Wirklichkeit Gesetze vorschreiben könne, mag immerhin . . . damit beantwortet werden, dass diese Wirklichkeit mit dem überindividuellen Ich identisch ist. Durch eine solche Antwort wird das Rätsel, wie die Gesetze dieser Wirklichkeit vom individuellen Ich erkannt werden können, nicht im mindesten begreiflich; denn die Wirklichkeit hört darum, weil sie mit einem überindividuellen Ich identisch ist, nicht auf, vom individuellen Ich unabhängig zu sein. Und gerade die Erkenntnis des individuellen Ichs war die Tatsache, die zu der ursprünglichen

Fragestellung Anlass gegeben hatte und deren Möglichkeit erklärt werden sollte“ (516).

Gibt man aber gar mit Russel an, das erkenntnistheoretische Subjekt sei das Subjekt, das alle Subjekte erkennt, die sich nicht selbst erkennen, so stösst man auf einen vollendeten Widersinn, den Grelling nach Nelsons Mitteilung folgendermassen aufdeckt: „Angenommen, es erkennt sich selbst: dann gehört es, nach der Definition, zu den Subjekten, die sich nicht selbst erkennen; es erkennt sich also nicht selbst. Angenommen aber, es erkennt sich nicht selbst: dann gehört es, nach der Definition, zu den Subjekten, die es erkennt; es erkennt sich also selbst“ (517). —

Einwände gegen das B. ü. wurden übrigens schon zu Kants Lebzeiten erhoben, also gegen einen Terminus, der noch nicht die Bruchstellen aufweist, wie sie der moderne Begriff infolge seiner gewaltsamen Überspannung erhalten hat. Julius Baumann hat unter dem Titel „Anti-Kant“ (Gotha 1905) die „triftigsten Einwendungen“ wieder veröffentlicht, die 1794 Tiedemann in seinem „Theätet oder über das menschliche Wissen, ein Beitrag zur Vernunftkritik“ gegen Kant gerichtet hat. Tiedemann versteht unter dem Bewusstsein etwas Einfaches, das keine weitere Erklärung zulässt, mithin nicht als ein empirisches und ein transscendentales unterschieden werden könne (Theätet 342, Baumann S. 95). „Ob die Wahrnehmungen in einem B. ü. verknüpft werden, das hat hier nicht den geringsten Einfluss. So etwas scheint auch überdem nicht wohl denkbar; jeder muss doch immer seine Wahrnehmungen in seinem Bewusstsein verbinden, und jedes Bewusstsein ist doch notwendig ein einzelnes, kein Bewusstsein überhaupt“ (Theätet 367, Baumann S. 109).

Was sollen wir von den Einwänden gegen das B. ü. halten? Sind sie berechtigt oder unberechtigt? — Mit der Beantwortung dieser Frage bringen wir unsere Darstellung zum Abschluss.

§ 31. Rückblick und kritische Stellungnahme.

Wir stehen am Ende unserer historischen Darstellung. Nicht alle philosophischen Autoren, die sich über das B. ü. in ihren Schriften geäussert haben, konnten hier zu Worte kommen; doch dürften die Darlegungen der genannten Philosophen hinlänglich bewiesen haben, dass der Terminus B. ü. zum Schibboleth der modernen Philosophie geworden ist, und dass in dem Jahrhundert,

welches seit Kants Tode verflossen ist, die Erkenntnistheorie sich aus einer Kritik der reinen Vernunft zu einer Kritik des „Bewusstseins überhaupt" entwickelt hat.

Eine Metakritik der Theorien und Hypothesen vom B. ü. — gleichviel ob als immanente oder ob als Kritik vom Standpunkte der Kantischen Philosophie — würde eine Geschichte der modernen Philosophie in sich einschliessen. Denn in dem B. ü. laufen die mannigfachsten Fäden philosophischen Nachdenkens zusammen. Die ganze Klassifikation der systematischen Philosophie vermag sich an dem B. ü. zu orientieren, und die Fülle der Beziehungen, die alle in diesem Becken münden, bestätigt das Wort Kants, dass an diesen „höchsten Punkt" Logik und Transscendentalphilosophie sich hefte.

Überblicken wir die lange Reihe der Philosophen des B. ü., so fällt uns an ihren Äusserungen dreierlei auf, das sich bei ihnen oft wiederholt:

1. Fast alle bekennen, dass sich das B. ü. nicht näher bestimmen lasse, und sehen sich daher genötigt, es nur negativ zu definieren.
2. Die meisten betonen, dass das B. ü. ein blosser Begriff sei,
3. unterschieben ihm aber doch unversehens eine metaphysische Realität.

Das Richtige liegt hier in der Mitte, d. h. in Punkt 2; Punkt 1 und 3 sind dagegen — so zu sagen — die äussersten Endpunkte einer Kreislinie: sie sind so weit von einander getrennt, dass sie zuletzt neben- und ineinanderfallen. Wäre die Behauptung unter 1. mit der ganzen Strenge ihres Inhaltes erfasst, — wie könnte man noch dicke Bücher über das B. ü. schreiben? Wie könnte das B. ü., das nach der Definition das letzte Subjekt ist, „das von keinem Standpunkte aus Objekt werden kann", zum Objekt einer wissenschaftlichen Untersuchung gemacht werden? Die Ausflucht, dass es sich bei der Erörterung nicht um das erkenntnistheoretische Subjekt selbst, sondern nur um seinen Begriff handle, ändert nichts an der Sache. Denn wenn ich von einem Gegenstande nichts Bestimmtes zu wissen erkläre, so kann mir auch sein Begriff nichts Näheres sagen.

Dass das B. ü. nur ein Begriff sei, wird in der Diskussion dieses Terminus mit grossem Nachdruck betont. Man ist geneigt zu fragen, warum darauf immer wieder besonders hingewiesen

werde, da doch die Philosophie als Begriffs- und Prinzipienwissenschaft gar nichts anderes als Begriffe untersuche. Allein es ist hier doch noch folgende Frage zu stellen: Ist das B. ü. ein „blosser" Begriff, eine „leere" Abstraktion, oder „entspricht", „korrespondiert" diesem Begriffe etwas „Reales"? — In dieser Frage wird der ganze Streit um den Nominalismus, der ganze Gegensatz zwischen Realismus und Idealismus wieder aufgerollt und namentlich das erkenntnistheoretische Problem der Objektivität in den Vordergrund gerückt. Inwiefern der naive Realismus des philosophisch ungeschulten Menschenverstandes mit Unrecht in der Erkenntnistheorie eine Umschreibung erblickt, nur erfunden, um schliesslich doch seinen naiven Standpunkt zu verifizieren; ob der transscendentale Realismus recht hat, dass es ein vom Bewusstsein unabhängiges Sein gibt; oder der Idealismus und Korrelativismus, dass alle Wirklichkeit nur Bewusstseinsinhalt und das Bewusstsein selbst das Urphänomen der Wirklichkeit sei, und dass Subjekt und Objekt einander bedingende, nicht isolierbare Begriffe seien; ob das B. ü. nur begriffliche, subjektiv-psychologische Existenz habe als *flatus vocis* einer theoretischen Normalkonzeption, als *universale post rem*, oder ob ihm *extra et praeter mentem* (resp. *praeter mentes*) eine selbständige reale, metaphysische Existenz zukomme, sei es als *universale in re* oder *ante rem*, — das sind die Fragen, durch deren Beantwortung sich die neuere Philosophie in zwei Heerlager scheidet, und durch die sie sich wider oder für eine Metaphysik erklärt.

Das B. ü. ist in logischer Hinsicht das abstrakte *genus*, dem sich das empirische Bewusstsein der Individuen nach seinen verschiedenen Arten unterordnet; in erkenntnistheoretischer Beziehung ist es ein Hilfsbegriff nach Analogie der mathematischen, wie etwa $i = \sqrt[2]{-1}$; in metaphysischem Sinne aber verwandelt sich dies Symbol einer formalen Funktion in ein absolutes Wesen. Diese drei verschiedenen Betrachtungsweisen des B. ü. schliessen sich aneinander an, sie schliessen einander nicht aus und fliessen daher auch — oft gegen die Absicht der Verfasser — bei manchen Philosophen ineinander.

Wir haben nun in der dreifachen Bedeutung des B. ü. gleichsam einen trigonometrischen Punkt, von dem aus sich auch die Einwände gegen das B. ü. gruppieren lassen: als Einwände gegen den logischen und erkenntnistheoretischen Begriff des B. ü., sowie als Einwände gegen die metaphysische Realität des B. ü. In den

Gründen gegen die metaphysische Realität des B. ü. erschöpft sich aber die Berechtigung der Ablehnung des Terminus. Nur diese Einwände können wir vom Standpunkte des Kantischen Kritizismus gelten lassen. Sofern jene Realität des B. ü. bestritten wird, schliessen wir uns daher den Gegnern des B. ü. an. Umgekehrt bekennen wir aber auch unzweideutig Farbe und treten auf Kants Seite, wenn man Kant für die missbräuchliche Verwendung des B. ü. verantwortlich machen will, indem man eine solche in seiner Lehre zu finden glaubt. Kants B. ü. ist in keiner Weise metaphysisch. Das B. ü., wie es Kant verstanden wissen will: erkenntnistheoretisch, als Hilfsbegriff zur Begründung der objektiven Allgemeingültigkeit, wird durch die Einwände der Gegner gar nicht berührt. Das B. ü. des nachkantischen Idealismus dagegen lehnen wir ab.

Dieser nachkantische, „objektive" oder „absolute" Idealismus hat von Kants Lehre folgende Vorstellung: Ehe man etwas erkennen will, müsse man das Erkenntnisvermögen selbst einer Prüfung unterwerfen. Dieses Erkennen des Erkennens sei aber auch wieder ein Erkennen, — und so sei des Zurückfragens kein Ende. Es fehle bei Kant eben die Ableitung des Erkennens aus einem Prinzip, welches nur das absolute Bewusstsein, das „Ich" sein könne. Ebenso sei das Ding an sich ein sich widersprechender Begriff: inwiefern es Ding-Objekt sei, sei es Vorstellung, aber nicht „an sich"; sei es aber an sich, so sei es kein „Ding". Kant nenne das Ding an sich den „intelligiblen Grund" unserer Vorstellungen. Wie aber wirke der intelligible Grund auf das Subjekt? Wie füge sich der Stoff der Verstandesform und woher habe diese über ihn Gewalt? Auf solche Fragen bleibe Kant die Antwort schuldig, ja er habe sie nicht einmal aufgeworfen. „Allein die eigentliche historische Wirkung Kants, das, wodurch er bestimmend war für die Folge der deutschen Philosophie, war vielmehr dadurch veranlasst, dass er ihr die Richtung auf das Subjektive gab," behauptet Schelling (1. Abt., Bd. 10, S. 89). Das soll heissen: Kant habe dem metaphysischen Idealismus, in welchem eben das Subjekt zum absoluten gemacht wird, selbst den Weg gebahnt, er sei der Schrittmacher des absoluten Idealismus, der doch in Wirklichkeit nur ein grandioses Missverständnis der genuinen Lehre Kants gewesen ist. Die Folgen dieses Missverständnisses sind: Das Ding an sich wird beseitigt, das Ich bleibt allein übrig. Das Ich ist die einzige Substanz, das Subjekt über-

haupt das allein unmittelbar Gewisse, das unendliche Subjekt kann nie aufhören Subjekt zu sein, nie im Objekt untergehen. „Die Kantische Philosophie kann am bestimmtesten so betrachtet werden, dass sie den Geist als Bewusstsein aufgefasst hat und ganz nur Bestimmungen der Phänomenologie, nicht der Philosophie desselben, enthält. Sie betrachtet Ich als Beziehung auf ein Jenseitsliegendes, das in seiner abstrakten Bestimmung Ding an sich heisst, und nur nach dieser Endlichkeit fasst sie sowohl die Intelligenz als den Willen. Wenn sie im Begriffe der reflektierenden Urteilskraft zwar auf die Idee des Geistes, die Subjekt-Objektivität, einen anschauenden Verstand usf. wie auch auf die Idee der Natur kommt, so wird diese Idee selbst wieder zu einer Erscheinung, nämlich einer subjektiven Maxime herabgesetzt. Es ist daher für einen richtigen Sinn dieser Philosophie anzusehen, dass sie von Reinhold als eine Theorie des Bewusstseins unter dem Namen Vorstellungsvermögen aufgefasst worden ist. Die Fichtesche Philosophie hat denselben Standpunkt, und Nicht-Ich ist nur als Gegenstand des Ich, nur im Bewusstsein bestimmt; es bleibt als unendlicher Anstoss, d. i. als Ding an sich. Beide Philosophen zeigen daher, dass sie nicht zum Begriffe und nicht zum Geiste, wie er an und für sich ist, sondern nur, wie er in Beziehung auf ein Anderes ist, gekommen sind“ (Hegel, 7. Bd., 2. Abt., 3. Teil, S. 253).

Diese Weiterbildung der Lehre Kants im Sinne des absoluten Idealismus, der das Subjekt verabsolutiert, beruht auf einem fundamentalen Missverständnis, das natürlich auch den Sinn des B. ü. verschieben musste. Es ist sehr einseitig, in der Philosophie Kants nur den Subjektivismus zu sehen und ihre realistische Grundlage zu ignorieren. Kant will ja gar nicht die Existenz, das Dasein einer vom Bewusstsein unabhängigen Wirklichkeit beweisen (eine solche setzt er mit Recht als das unsere Empfindungen Bewirkende voraus; ausserdem ist der Kausalitätsbegriff keineswegs, wie Jakobi wähnt, von Kant auf Erscheinungen eingeschränkt, sondern nur der Grundsatz der Kausalität, Reflex. 1386); sondern Kant will die Allgemeingültigkeit derjenigen Erkenntnis nachweisen, die unabhängig von der Erfahrung eingesehen wird und doch mit den Objekten übereinstimmt. Eine derartige „synthetische“ Erkenntnis findet statt, wenn sowohl ihre Begriffe als auch die Anschauung, auf der sie beruht, a priori sind. Schon daraus, dass die Form der Anschauung zugleich die Form der sinnlich er-

scheinenden Gegenstände ist, folgt die Übereinstimmung der formalen, reinen Erkenntnis mit den Objekten. Sie folgt aber vor allem daraus, dass die Formen des begrifflichen Denkens und der sinnlichen Anschauung ursprünglich verknüpft sind durch die Einheit, die im logischen Begriffe des Bewusstseins überhaupt liegt, dessen formaler Wechselbegriff das Objekt überhaupt ist.

Wie der Begriff der Sinnlichkeit das Dasein einer bewusstseinstransscendenten Wirklichkeit voraussetzt, so setzt der Begriff der Allgemeingültigkeit die Existenz anderer Individuen voraus. Ja, man kann selbst den Begriff der Erfahrung so fassen, dass er eine Mehrheit bewusster Individuen zur Bedingung hat. Daher durfte Kant in der 1. Auflage der Kr. d. r. V. sein Augenmerk auf die Einheit der Apperzeption richten, wie sie im Individuum Erfahrung begründet. In den Prolegomena und in der 2. Aufl. der Kr. d. r. V. wurde dann um so deutlicher die intersubjektive Bedeutung dieser Apperzeption durch Termini wie „Bewusstsein überhaupt" und „allgemeines Selbstbewusstsein" (Kr. d. r. V. § 18, 20) hervorgehoben.

Das Bewusstsein überhaupt bei Kant ist zur Lösung der transscendentalen Aufgabe bestimmt, inwiefern eine apriorische, formale Erkenntnis von Gegenständen überhaupt begreiflich ist. Das B. ü. hat einen rein formalen Charakter, es ist die formale Bedingung des Gegenstandes überhaupt, d. h. der Erfahrung überhaupt. Es ist der Gedanke der allen Gegenständen gleicherweise zugrunde liegenden formalen Einheit, folglich die Quelle der Allgemeingültigkeit und Objektivität. Diese aber war das Problem der Kritik der reinen Erkenntnis.

Mag der Solipsist auch den Angelpunkt seiner Philosophie ins individuelle Bewusstsein verlegen, so zwingt ihn doch der fortwährende Anspruch auf Allgemeingültigkeit seiner Urteile zur Annahme ihm homogener Intelligenzen und drängt ihm die Unvermeidlichkeit der Idee eines Bewusstseins überhaupt auf, an welches die Psychologie des individuellen Bewusstseins nicht heranreicht.

Mag aber auch andererseits der Metaphysiker dem spekulativen Gedanken nicht entsagen, das B. ü. in etwas transscendent Realem zu hypostasieren, so soll er sich dabei zum mindesten vergegenwärtigen, dass er die Grenzen der auf Erfahrung angewiesenen Vernunft überschreitet und folglich nicht mehr das kritische B. ü. Kants, sondern das absolute Ich Fichtes vor sich hat. Eine panlogistische Deutung des B. ü. ist nur unter dem Vorbehalt der

Hypothesendichtung zulässig. Welchen Gewinn aber verspricht man sich von einer Hypothese, die die Apodiktizität unserer Erkenntnis durch problematische Realisierung einer logischen Abstraktion erklärt?

Ob unser Bewusstsein Attribut einer absoluten Realität, metaphysische forma existendi eines allumfassenden Bewusstseins überhaupt, oder lediglich forma percipiendi et intelligendi ist — der Erkenntnistheoretiker vermag es nicht zu entscheiden. Daher rührt die bedeutsame, geheimnisvolle Anziehungskraft, die so manchem Philosophen den Transscensus zu jenem metaphysischen B. ü. als zu einer absoluten Weltintelligenz unumgänglich hat erscheinen lassen. Die historisch ehrwürdige, bis auf die Gegenwart immer wieder zur Begreiflichkeit der physischen und psychologischen Gesetze sub specie aeternitatis herangezogene Hypothese eines überindividuellen B. ü. im Sinne eines metaphysischen Realgrundes des empirischen Bewusstseins und seines Inhalts ist daher immerhin kein willkürliches Hirngespinst eines Einzelnen, sondern scheint, wie Liebmann von der absoluten Zeit sagt, „einem Zuge empirischer Analogien zu folgen“.

Aber in diesem Satze liegen auch die Gefahren angedeutet, denen der Metaphysiker leicht verfällt, wenn er auf unkritische Analogien sich einlässt, wie dies etwa Fechner tat, den wir schon oben S. 185 hierin als abschreckendes Beispiel eines unkritischen Metaphysikers gekennzeichnet haben. Der metaphysische Bedeutungswandel, den der Kantische Terminus in der modernen Philosophie erlitten hat, gibt den Gegnern ein Recht, dieses B. ü. für widersinnig und unhaltbar zu erklären. Unerschüttert bleibt aber das B. ü., das im Sinne Kants, der den Ausdruck prägte, interpretiert und verwendet wird. Die Weiterbildung der Lehre vom B. ü. kann für die Begründung unserer Erkenntnis wahrhaft fruchtbar werden nur in einem Zurückgehen auf Kant.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.

„Kantstudien“.
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 11.

Die Methode einer reinen Ethik,

insbesondere der Kantischen,

dargestellt an einer Analyse des Begriffes eines „Praktischen Gesetzes“.

Von

Carl Müller-Braunschweig.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1908.

Alle Rechte vorbehalten.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben gratis.

Satzungen der Gesellschaft
durch Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S. (Reichardtstrasse 15),
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit habe ich ausser eigenem Nachdenken dem Studium Kants und der Schriften und Vorlesungen meines hochverehrten Lehrers Riehl zu verdanken. Besonders auf des Letzteren unschätzbare „Beiträge zur Logik“ möchte ich, anstatt im Einzelnen, hier ein für alle Mal hingewiesen haben.

Inhalt.

Seite

Einleitung . . . . . 1— 2

I. Teil . . . . . 3—16

Die reine Ethik und die Erfahrung. Das Gegebene. Erfahrungswissenschaftliche und begriffliche Analyse. Glückseligkeitslehre.

II. Teil . . . . . 16—62

A. Die Analyse des Begriffes eines Gesetzes überhaupt, insbesondere eines theoretischen Gesetzes . . . . . 16—24

1. Die Form: Identische Gültigkeit, universelle Gültigkeit.
2. Der Stoff: Sinnesempfindungen.
3. Der Inhalt: Eine notwendige Beziehung.
4. Der Umfang.
5. Der Geltungsbereich.

B. Die Analyse des Begriffes eines praktischen Gesetzes . . . . 24—55

1. Die Form:
   a) Identische Gültigkeit. Gattungs- und Stimmengültigkeit. Subjektive Gültigkeit, Gefühlsmoral. Objektive Gültigkeit, Kants Beweis der „Realität“ und der „Freiheit“.
   b) Universelle Gültigkeit. Kategorischer Imperativ.
2. Der Stoff:
   a) Reale Gültigkeit. Bewertungen, Bedürfnisse.
   b) Transscendente Gültigkeit?
3. Der Inhalt: Die Notwendigkeit der praktischen Beziehung entspringt aus der Deduktion von Obersätzen, der Inhalt aus der Erfahrung. Der Zweck. Richtig und sittlich.
4. Der Umfang.
5. Der Geltungsbereich.
6. Das praktische Gesetz als „Gebot“. Teleologie.

C. Das praktische Gesetz in seiner Beziehung zum wirklichen Einzelfall sittlichen Handelns. Elementar- und Individualgesetze, naturwissenschaftliche und historische „Methode“. Das Gesetz der Entscheidung . . . . . 55—62

III. Teil . . . . . 62—73

1. Progressive und regressive Beweisgänge.
2. Kants falsche Parallele. Das „Dritte“ ist nicht die „intelligible Welt“, sondern die sittliche „Natur“. Freiheit identisch mit Notwendigkeit.

Abkürzungen.

R. V. = Kritik der reinen Vernunft (Reclam).
Pr. V. = Kritik der praktischen Vernunft (Reclam).
Ur. = Kritik der Urteilskraft (Reclam).
Pr. = Prolegomena (Reclam).
M. = Metaphysik der Sitten (v. Kirchmanns philosophische Bibliothek Bd. 42).
Gr. = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (v. Kirchmanns philosophische Bibliothek Bd. 41).

Einleitung.

Die vorliegende Arbeit steht auf dem Standpunkte Kants, dass die Autonomie des Willens das alleinige Prinzip der Moral ist. Sie setzt die Idee des Willens eines vernünftigen Wesens als eines allgemeingesetzgebenden Willens ihren Ausführungen voraus. Sie sucht nicht dieses Prinzip, wie es Kant getan, durch die Analyse des Begriffes des Sittlichen überhaupt aufzufinden, sondern sie sucht die Methode dieses Auffindens darzustellen, führt aber zu diesem Zwecke selber — in ihrem zweiten Teile — eine begriffliche Analyse zur Illustration der Methode durch, und zwar die Analyse eines der mehreren zum Gesamtbegriffe des Sittlichen gehörigen Einzelbegriffe, nämlich des eines „praktischen Gesetzes". Sie findet auf diesem Wege nicht das Prinzip der Moral, aber wohl die Formel dieses Prinzipes, den kategorischen Imperativ.

In ihrem ersten Teile betrachtet die Untersuchung die reine Ethik in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, stellt die der Philosophie eigene logische Analyse der erfahrungswissenschaftlichen, insbesondere der psychologischen gegenüber, bezeichnet die Beziehung und den Fortschritt des der reinen Ethik Gegebenen zu dem aus ihr Gewonnenen und bezeichnet die Grenzen und Ausführlichkeit des letzteren, betont den „rationalen" Gegenstand einer reinen Ethik, spricht über die logische und methodische Bedeutung des Begriffes der Glückseligkeit in eben einer solchen und geht durch eine kurze psychologische Exposition des Gegebenen zum zweiten Teil, zunächst zu einer Analyse eines Gesetzes überhaupt, insbesondere eines theoretischen, dann zu der eines praktischen Gesetzes über. Diese ergiebt die Elemente oder Prinzipien der Form, des Stoffes und des Inhaltes eines solchen. In den Prinzipien der Form eines praktischen Gesetzes, in einer Formel vereinigt, erblickt sie die reinste Formulierung des kategorischen Imperativs Kants. Besonderes Gewicht legt

die Untersuchung hier auf das zur Form eines Gesetzes überhaupt gehörige Moment des schillernden Begriffes der „Allgemeingültigkeit", welches sie durch Abgrenzung der Begriffe von numerischer Gültigkeit und Gültigkeit überhaupt, subjektiver und objektiver Gültigkeit, universeller und realer Gültigkeit genau zu bestimmen sucht. Auf die Analyse des Begriffes eines praktischen Gesetzes nach Form, Stoff und Inhalt hin folgt dann eine Betrachtung des psychologischen Momentes des Gebotenseins oder des moralischen Interesses, das dem praktischen Gesetze anhängt, und weiterhin eine Untersuchung der Beziehung des praktischen Gesetzes zu den Einzelfällen wirklichen sittlichen Handelns.

Der dritte Teil der Arbeit beschäftigt sich speziell mit der Methode der Kantischen theoretischen und praktischen Philosophie, indem er die transscendentalen Deduktionen und die regressiven und progressiven Beweisgänge der Kantischen Analyse betrachtet. Er weist bezüglich der transscendentalen Deduktionen einen Mangel an einer durchgängigen Parallelität des Theoretischen und Praktischen nach, wie sie die Natur der Sache fordert, und sieht diesem Mangel zum Teil in den abzuweisenden metaphysischen Grundlagen des Kantischen Systems Vorschub geleistet.

I. Teil.

Die reine Ethik und die Erfahrung. Das Gegebene.

Die Methode einer reinen Ethik ist die Methode wissenschaftlicher Arbeit überhaupt. Auch die Ethik darf, wie irgend eine Wissenschaft, nicht dogmatisch verfahren, d. h. nicht mit bloss innerer Widerspruchslosigkeit ein Begriffsgebäude aufführen, um dabei weder von einer den gegebenen Tatsachen entsprechenden Theorie auszugehen, noch sich hinterdrein durch das Gegebene verifizieren zu lassen, sondern sie muss von Gegebenem ausgehen und sich durch Gegebenes bewahrheiten, um als Wissenschaft anerkannt zu werden.

Die Methode, in dieses Gegebene wissenschaftlich einzudringen, ist die, dieses Gegebene zu analysieren, seine Elemente aufzufinden, das Verhältnis derselben zueinander und zum Ganzen und damit das Gesetz des Ganzen festzustellen.

Nur ist hier das Gegebene ein Begriff, es ist hier, in der reinen praktischen Philosophie, gerade wie in der reinen theoretischen Philosophie, nicht eine inhaltliche Tatsache sinnlichen Materiales, sondern eine formale Tatsache begrifflichen Materiales. Und wie dieses Gegebene im Theoretischen, also in einer Theorie der Erfahrungserkenntnis, nicht aus Begriffen aus der Erfahrung besteht, sondern aus Begriffen, gewonnen durch Reflexion über die Erfahrung, über den Begriff der Erfahrung, so besteht im Praktischen, also gewissermassen in einer Theorie praktischer Erkenntnis, das Gegebene auch nicht aus Begriffen aus der Erfahrung, hier also der Erfahrung sittlichen Lebens und Handelns, sondern aus Begriffen, gewonnen durch Reflexion über diese Erfahrung, über den Begriff sittlicher Erfahrung, sittlichen Wissens, über den Begriff der Sittlichkeit.

Wenn diese Begriffe, die das Gegebene einer reinen theoretischen und reinen praktischen Philosophie bilden, auch nicht aus der Erfahrung stammen, so sind sie gleichwohl in ihr mitgegeben und können auch aus ihr abstrahiert werden. Auch der Natur-

forscher gelangt durch Analyse des Erfahrungsbegriffes eines einzigen gesetzmässigen Prozesses zum Kausalbegriffe, und auch die Analyse einer einzelnen wirklichen sittlichen Handlung vermag zum Pflichtbegriffe zu führen. Aber diese Abstraktionen zeigen bloss die Tatsächlichkeit, nicht die Notwendigkeit dieser und verwandter Begriffe auf, beweisen nicht deren umfassende logische oder erkenntnistheoretische Bedeutung und vermögen daher nicht zu dem vollendeten Begriffe hier des Erkennens überhaupt, dort des praktischen Erkennens, des Wissens um das rechte Handeln, der Sittlichkeit, zu führen.

Die „Erfahrung", um die es sich im Theoretischen und im Praktischen handelt, ist hier die Erfahrung von dem, was ist, dort die Erfahrung von dem, was sein soll. Wissenschaftlich bearbeitet, d. h. auf Gesetze gebracht, ist sie, in ewigem Wachstum begriffen, als theoretische Erfahrung in der Gesamtheit aller Wissenschaften, ihrem theoretischen Teile nach, und soweit sie nicht reine theoretische Philosophie, also Logik und Erkenntnistheorie sind, zu finden, als praktische Erfahrung in der Gesamtheit aller Wissenschaften, ihrem praktischen Teile nach, und soweit sie wiederum nicht reine praktische Philosophie, Ethik (praktische Erkenntnistheorie) sind.

Man hat gesagt, dass es von dem, was „sein solle", keine „Erfahrung" geben könne, da es ja gerade das bedeute, was noch nicht sei, sondern erst sein solle. Man hat dadurch den Versuch verhüten wollen, die Gesetze des Sittlichen als solchen „aus der Erfahrung" abzuleiten. Damit hat man aber zu einem richtigen Zwecke ein falsches Mittel gewählt, denn freilich ist das Sittliche als solches nicht aus der Erfahrung abzuleiten, schon aus dem Grunde nicht, weil diese keine apodiktischen Sätze ergeben würde, aber wohl ist das Sittliche in der Erfahrung aufzufinden und zwar in gleicher Weise wie der Kausalsatz, ohne dass das eine oder der andere dadurch an seiner Gültigkeit und Notwendigkeit den geringsten Schaden erlitte. Wenn wir sagen, das Sittliche sei in der Erfahrung aufzufinden, so meinen wir damit nun auch nicht nur die vergangene Erfahrung von sittlichem Handeln und sittlicher Gesinnung, sondern auch die gegenwärtige Erfahrung des sittlich handeln Wollenden, seine psychologische Erfahrung, die sich in ihm naturgemäss auf ein Wollen richten kann, das sein Ziel noch nicht verwirklicht hat, ihm also gerade das darbietet, was gesucht wird, nämlich nicht das, was ist, sondern das, was

sein soll. Und die reine Ethik braucht zu ihrer Untersuchung ja auch den Erfolg garnicht zu betrachten, weder den vergangenen sittlichen Handelns, noch den des gegenwärtigen, sondern sie braucht nur auf die Gesinnung, auf den guten Willen zu sehen. „Wenngleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen, so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen" (Gr. 11), würde er also doch ein sittlicher Wille sein.

Wir sagten, das Gegebene sei in den philosophischen Wissenschaften ein Begriff. Es ist kein zu untersuchendes Wirklichkeitsgebiet, sondern ein zu untersuchender Begriff. Auch ein den Erfahrungswissenschaften gegebener Untersuchungsgegenstand wird freilich auch schon von vorn herein als Begriff vorgestellt, ist im Beginn der Untersuchung schon Theorie, aber die Untersuchung selbst geht doch am Leitfaden des Materiales derselben vor und korrigiert und verändert sich mit der Analyse desselben darum so, dass zumeist zwischen dem unbestimmten Begriff des anfänglich Gegebenen und dem bestimmten Begriff des schliesslich Gewonnenen keine Identität bleibt. Anders bei rein begrifflichen Untersuchungen. Hier ist der Begriff als solcher das Gegebene. In aller seiner Unbestimmtheit besitzt er seine spezifische Identität und identische Gültigkeit, und die Analyse desselben zeigt nur seine Elemente und deren gesetzmässiges Verhältnis untereinander und zum Ganzen des Begriffes auf, bestimmt und vollendet ihn dadurch und führt so das Bewusstsein bloss subjektiver Gültigkeit zu dem objektiver Gültigkeit hinüber, hält aber sonst, als rein begriffliche Analyse, die Identität des Begriffes bis zu Ende fest und findet gerade in deren widerspruchsloser Beständigkeit den gegebenen Begriff bewiesen und verifiziert.

Nun könnte hier eingewandt werden, dass ja bei begrifflichen Analysen, da keine Korrektur irgend eines gegebenen Materiales vorliege, jeder, auch der bloss erdachte Begriff, dergestalt bewiesen und verifiziert werden könne. Dem gegenüber ist zu sagen, dass es sich freilich von vorn herein um Begriffe handele, deren Gegebenheit in der Erfahrung keinem Zweifel unterliege, dass andererseits freilich derjenige, der ihre blosse Tatsächlichkeit bezweifele, durch die betreffende Analyse nicht überführt werden könne, sondern eines Beweises zunächst der Tatsächlichkeit des betreffenden fraglichen Begriffes bedürfe, der dann nicht anders

als durch eine erfahrungswissenschaftliche Analyse geleistet werden könne, und zwar durch eine solche, die den Zweifler auf diejenigen Erfahrungsmomente aufmerksam macht, in die der fragliche Begriff gewissermassen eingebettet liegt, ihn also unter Umständen auf die psychologische Erfahrung seiner selbst und dessen Bewusstseinserscheinungen hinweist und ihm so erst durch das Hervorrufen eigenen Erlebens nahe bringt, um was es sich eigentlich handelt.

Erfahrungswissenschaftliche und begriffliche Analyse.

Der Unterschied erfahrungswissenschaftlicher und rein begrifflicher Analyse ist in der Frage um psychologische oder logische Analyse von Bedeutung geworden. Da es sich in unserem Falle um keine andere erfahrungswissenschaftliche Analyse, die wir gegen die rein begriffliche abzuwägen hätten, handeln kann, als um die psychologische, werden wir den bereits im Prinzip festgestellten Unterschied durch Gegenüberstellung der logischen und psychologischen Analyse noch weiter verfolgen.

Die Psychologie lässt sich durch die Identität des dem inneren oder äusseren Sinne, also sinnlich gegebenen Gegenstandes leiten, die Logik, Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik durch die Identität des Denkens des Gegenstandes.

Eine logische Analyse findet dort statt, wo der Begriff festgehalten wird, d. h. die identische Denkrichtung des Begriffs, also das subjektive Moment des Begriffs.

Eine psychologische Analyse findet dort statt, wo der Gegenstand, d. h. das, worauf sich diese identische Denkrichtung richtet, festgehalten wird.

Die logische Analyse verläuft dann so, dass sich durch Vergleich des gegebenen Begriffs mit anderen Begriffen diese letzteren entweder als Teile des ersteren, ihre identischen Richtungen also als Komponenten der identischen Richtung des ersten erweisen, oder dass einer dieser anderen Begriffe sich als ein Begriff erweist, von dem der gegebene ein Teil ist, dessen identische Richtung also eine Resultante ist aus den Komponenten des gegebenen und anderer Begriffe. Die ganze Analyse verläuft also im Gebiete des Subjektiven, im Gebiete der subjektiven Indices der Begriffe, jener qualitativen Indices, durch die uns Denken — psychologisch — überhaupt möglich ist, indem wir durch sie, die weder den Sinnes-

gebieten, noch den gewöhnlichen Gefühlen angehören, sondern den intellektuellen Gefühlen (des embryonalen Zustandes der Begriffe), jene Bewusstheitszustände von einander zu unterscheiden vermögen, die wir „Begriffe" nennen, und die als Regeln der Einheit unserer Vorstellungen ihre ungeheuere Bedeutung haben. Die Analyse verläuft im Subjektiven, d. h. sie geht am Satze des Widerspruchs vorwärts. Aus dem Grunde stellt sie jene enge Notwendigkeitskette von Schlüssen dar, die an ihr zu rühmen ist, und um derentwillen man sie unternommen hat.

Die psychologische Analyse, in der nicht die Identität des Begriffs als die Identität der Denkrichtung festgehalten wird, sondern die Identität des Gegenstandes der identischen Denkrichtung, verläuft dagegen so, dass nicht die gegebene Denkrichtung mit anderen Denkrichtungen als deren Teilen oder mit einer anderen Denkrichtung als dem sie umfassenden Ganzen zusammengeführt und analysiert wird, sondern dass der gegebene Gegenstand auf seine Teile im Raume und in der Zeit (oder bloss in der Zeit, wie viele in Hinsicht auf die Psychologie meinen) untersucht, also mit anderen Gegenständen als seinen Teilen oder mit einem anderen Gegenstande als einem ihn umfassenden Gegenstande zusammengebracht wird.

Die logische Analyse steckt auch in der psychologischen darin, wenn überhaupt bei der psychologischen etwas herauskommen soll und man Gesetze gewinnen will. Sie ist ihr insofern sogar notwendig. Umgekehrt ist aber nicht die psychologische Analyse der logischen notwendig, sondern ihr sogar verderblich. Denn es gilt vor allem, die identischen Denkrichtungen beizubehalten und die Begriffe streng in der einen Bedeutung, in der man sie von Anfang an genommen hat, beizubehalten. Sie dürfen wohl geklärt oder erweitert werden, aber ihre Richtung darf sich nicht verändern. Aber wenn auch die psychologische Analyse der logischen nicht notwendig ist, so ist damit doch nicht gesagt, dass das der logischen Untersuchung Gegebene nicht auch psychologisch gegeben sei. Die gegebenen Begriffe logischer Untersuchung sind natürlich psychologische Momente. Wie sollten wir sonst ihrer bewusst geworden sein, geschweige denn sie untersuchen können. Sie sind so sehr psychologische Momente, als Begriffe überhaupt ausser ihrer begrifflichen Bedeutung, die ja ganz irrational und indiscutabel ist, psychologische Momente, weil Bewusstseinserscheinungen sind.

Die Bedeutung der Begriffe aber ist etwas durchaus empirisch nicht Discutables. Ebenso indiscutabel wie das Bewusstsein überhaupt, besser gesagt die Bewusstheit überhaupt. Den identischen Bedeutungen der Begriffe liegen sicherlich eindeutige Hirnprozesse zu Grunde, eindeutige Richtungen physiologischer Natur, aber was ist Bedeutung überhaupt, eine identische Bewusstheit überhaupt?

Die Unterscheidung zwischen erfahrungswissenschaftlicher und rein begrifflicher Analyse oder speziell zwischen psychologischer und logischer Analyse erschöpft sich, um das zu wiederholen, prinzipiell darin, dass bei ersterer ein Wirklichkeitsgebiet, bei letzterer die Identität eines Begriffes festgehalten und analysiert wird. Daraus ergiebt sich als Folgerung das, was zur Unterscheidung immer herangeführt wird, dass nämlich die psychologische Darstellung die Tatsächlichkeit und die Gesetze der Entstehung eines Gegebenen, die logische aber ganz unabhängig davon, dass etwas ist und wie es wird, die Gesetze seiner Bedeutung und Gültigkeit zu analysieren habe. So ist die Frage Kants nicht die, wie Erfahrung entstehe, wie ihr psychologischer Werdegang sei, sondern die, was „in ihr liege", was ihr rein begriffliches Gesetz, ihre Gültigkeit sei.

Es ist in dem Streite zwischen logischer und psychologischer Analyse besonders dringend an die rein begriffliche Untersuchung die Forderung gestellt worden, keine psychologische Erklärung der rein begrifflichen beizumengen. Das ist aber nicht so zu verstehen, als wenn das Psychologische überhaupt aus einer begrifflichen Analyse auszuschalten wäre. Nein, es kann dasselbe gar wohl als Beispiel, als Beleuchtung, als Stoff für die Wirksamkeit der gewonnenen begrifflichen Elemente verwandt werden.

Und vor allem darf nicht verkannt werden, dass das Gegebene, wenn es auch in der rein begrifflichen Analyse ein Begriff als solcher, also in seiner Identitätsbedeutung ist, er doch selbst auch ein psychologisches Gebilde, das zunächst psychologisch gegeben und damit im psychologischen Erfahrungsstoff als Teilinhalt mitgegeben ist, darstellt. Es ist deshalb auch ganz angebracht, wenn den begrifflichen Untersuchungen der zu analysierende Begriff nicht nur bloss als Wort, sondern als psychologische Abstraktion vorangeschickt wird, nicht als ob die zu erwartende Analyse eine psychologische werden sollte, sondern rein zu dem Zwecke, dass der herausgestellte Begriff in seiner

spezifischen Identität und Bedeutung erfasst werden kann und bei der folgenden begrifflichen Analyse nicht jeder Leser eine andere Denkrichtung erhält. Diese psychologische Abstraktion schiede bloss aus einem psychologischen Wirklichkeitsgebiete das aus, was nicht zu dem zu untersuchenden Begriff gehörte, so dass bloss dieser Begriff, freilich als ganz unbestimmter und seiner begrifflichen Analyse noch harrend, übrig bliebe.

Wir werden demgemäss der logischen Analyse desjenigen Begriffes, den wir untersuchen wollen, um die Methode der Analyse bei der Gewinnung der Prinzipien des Sittlichen am Werke zu sehen, eine kurze psychologische Exposition des zu untersuchenden Begriffs voranschicken.

In der reinen theoretischen Philosophie bestand für Kant das Gegebene aus Begriffen wie „theoretische Vernunft“ oder „Erfahrung“, in der reinen praktischen Philosophie aus Begriffen wie „guter Wille“, „Sittlichkeit“, „Pflicht“.

Die gegebenen Begriffe stellen in sich die Probleme dar, die behandelt und gelöst, sie bezeichnen die Fragen, welche beantwortet werden sollen. Eine jede solche Frage ist eine Aufforderung zur Analyse des als fragwürdig Empfundenen. Sie will wissen, was in dem Gegebenen enthalten sei, und in welcher Verknüpfung die enthaltenen Elemente zu einander und zum Ganzen stehen, d. h. sie will die Gesetzmässigkeit des Gegebenen erkennen.

Die Analyse vermag es nicht eigentlich zu einer Definition der gegebenen Begriffe zu bringen, Nach Kant (Methodenlehre der R. V. 558 ff.) giebt es eigentlich nur in der Mathematik Definitionen, weil nur sie einen „ausführlichen Begriff innerhalb seiner Grenzen ursprünglich darstellen kann“, indem sie ihn a priori in der Anschauung konstruiert. Dagegen „kann, genau zu reden, kein a priori gegebener Begriff definiert werden, z. B. Substanz, Ursache, Recht, Billigkeit u. s. w. Denn ich kann niemals sicher sein: dass die deutliche Vorstellung eines noch verworren gegebenen Begriffs ausführlich entwickelt worden, als wenn ich weiss, dass dieselbe dem Gegenstande adäquat sei. Da der Begriff desselben aber, sowie er gegeben ist, viel dunkle Vorstellungen enthalten kann, die wir in der Zergliederung übergehen, ob wir sie zwar in der Anwendung jederzeit brauchen: so ist die Ausführlichkeit der Zergliederung meines Begriffs immer zweifelhaft und kann nur durch vielfältig zutreffende Beispiele

vermutlich, niemals aber apodiktisch gewiss gemacht werden. Anstatt des Ausdrucks: Definition würde ich lieber den der Exposition brauchen, der immer noch behutsam bleibt, und bei dem der Kritiker sie auf einen gewissen Grad gelten lassen und doch wegen der Ausführlichkeit noch Bedenken tragen kann".

„Philosophische Definitionen werden also nur als Expositionen gegebener, mathematische aber als Konstruktionen ursprünglich gemachter Begriffe zustande gebracht. Hieraus folgt, dass man es in der Philosophie der Mathematik nicht so nachtun müsse, die Definitionen voran zu schicken, als nur etwa zum blossen Versuche. Denn, da sie Zergliederungen gegebener Begriffe sind, so gehen diese Begriffe, obzwar nur noch verworren, voran, und die unvollständige Exposition geht vor der vollständigen voraus, so, dass wir aus einigen Merkmalen, die wir aus einer noch unvollendeten Zergliederung gezogen haben, manches noch vorher schliessen können, ehe wir zur vollständigen Exposition, d. i. der Definition, gelangt sind; mit einem Worte, dass in der Philosophie die Definition als abgemessene Deutlichkeit das Werk eher schliessen, als anfangen müsse."

„Die Philosophie wimmelt von fehlerhaften Definitionen, vornehmlich solchen, die zwar wirklich Elemente zur Definition, aber nicht vollständig enthalten. Würde man nun eher garnichts mit einem Begriffe anfangen können, als bis man ihn definiert hätte, so würde es gar schlecht mit allem Philosophieren stehen. In der Mathematik gehöret die Definition ad esse, in der Philosophie ad melius esse. Es ist schön, aber oft sehr schwer, dazu zu gelangen. Noch suchen die Juristen eine Definition zu ihrem Begriffe von Recht."

Jede wissenschaftliche Untersuchung geht von einem Gegebenen aus. Und das Gegebene, das den Ausgangspunkt einer wissenschaftlichen Untersuchung bildet, ist, so ungeordnet und unbestimmt es auch noch sein mag, doch schon ein identisch Bestimmtes, d. h. ein Begriff und damit schon eine Theorie. Die Untersuchung hat nun diesen Begriff, der in seiner Unzerlegtheit nichts anderes ist als ein intellektuelles Gefühl, zu analysieren, sie hat dieses „Gefühl" auf Begriffe zu bringen, die Notwendigkeit in der Verknüpfung dieser begrifflichen Elemente und damit die Gesetzmässigkeit des Ganzen aufzuzeigen. Dadurch wird aus dem unvollständig exponierten Begriff ein analysierter vollendeter Begriff.

So zeigt Kant die Gesetzmässigkeit des unvollständig exponierten Begriffes der Erfahrung, so die Gesetzmässigkeit des Begriffes der Sittlichkeit auf. In dem ersten Abschnitte der Grundlegung der Metaphysik der Sitten geht er von einem Gegebenen aus, das er dem common sense entnimmt, dem Begriffe der Pflicht. Wir könnten sagen, er geht von dem (intellektuellen) Gefühle der Pflicht aus, bringt dieses im Verlaufe der Untersuchung auf Begriffe und gewinnt dabei sein ethisches Prinzip,

Welches ist nun das Gegebene, welches sind nun die Fragen der reinen Ethik? Eine reine Ethik will nicht wissen, was über das „Sein sollende" jemals oder künftig die Erfahrung zu berichten weiss oder finden wird. Sie sieht davon ab, zu beschreiben, welche Handlungen jemals bei dieser oder jener Menschengruppe oder bei einem empirisch allgemeinen Normalmenschen als moralisch beurteilt worden sind, sie sieht davon ab, diese zu analysieren und ihre Gesetzmässigkeit als die einer zeiträumlich, kulturell oder empirisch anthropologisch bedingten Erscheinung festzustellen. Das wäre das Geschäft einer beschreibenden, vergleichenden oder analytischen Völkerpsychologie, resp. einer Wissenschaft von der psycho-physiologischen Organisation des Menschen in besonderer Rücksicht auf seine dadurch bestimmten moralischen Beurteilungen und Handlungen, deren Inhalten nach. Noch mehr sieht natürlich die reine Ethik davon ab, eine Beschreibung und Analyse der Moral, deren Inhalte nach, irgend welches einzelnen Menschen mit seiner ganz individuellen, vielleicht durch seine überragende Bedeutung durchaus von dem empirisch Allgemeinen abweichenden moralischen Besonderheit vorzunehmen.

Die Fragen der reinen Ethik sind hiergegen bloss formale Fragen. Sie dringen nicht auf Analyse dieser oder jener sittlichen Beurteilungen und Handlungen, sondern sie gehen auf die Analyse der sittlichen Beurteilung und Handlung überhaupt, auf die Analyse der Sittlichkeit als solcher. Die Gesetzmässigkeit des Sittlichen überhaupt zu erkennen, ist ihr Hauptziel.

Die reine Ethik sucht nicht diese oder jene einzelne Pflichthandlung zu verstehen, ihrem Inhalte nach, sondern sie fragt sich, was ist Pflicht überhaupt, wie ist Pflicht überhaupt begreiflich? Kant gebraucht statt des Wortes: begreiflich den ihm aus der Wolffschen Schule gewohnten Ausdruck: möglich. Entsprechend einer Frage in seiner theoretischen Philosophie: wie ist synthe-

tische Erkenntnis a priori möglich?, fragt er in seiner praktischen Philosophie: wie ist ein Imperativ der Pflicht a priori möglich? Diese beiden Fragen bilden je einen besonders wichtigen Teil innerhalb der Frage nach der Gesetzmässigkeit hier der Erkenntnis, dort der Sittlichkeit überhaupt. Sie fragen nach den Gründen der objektiven Gültigkeit der zunächst bloss subjektiven Prinzipien. Die unvollständig exponierte objektive Gültigkeit der die synthetische Erkenntnis ausmachenden Kategorien macht er in seiner transscendentalen Deduktion dadurch begreiflich, dass er sie als „Bedingungen der Möglichkeit allgemein gültiger und notwendiger Erfahrung überhaupt", ja, als Bedingungen der Möglichkeit einer Natur, als des Daseins der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, aufzeigt. Die unvollständig exponierte objektive Gültigkeit des auch zunächst bloss subjektiven Imperatives der Pflicht wäre dadurch begreiflich zu machen, dass der Imperativ als die Bedingung der Möglichkeit allgemein gültigen und notwendigen Handelns, ja, als Bedingung einer noch nicht seienden, sondern sein sollenden, einer allererst und immer neu vom Menschen frei zu schaffenden Natur aufgezeigt würde. Diese „transscendentale Deduktion" der praktischen Philosophie werde ich weiter unten näher behandeln. Man findet sie bei Kant nicht als solche ausgeführt, sie wird aber von der Sache gefordert und macht eine völlige Parallelität einer reinen theoretischen und einer reinen praktischen Philosophie ersichtlich.

Zu der Analyse des Begriffes der Sittlichkeit überhaupt gehört nun die Analyse verschiedener gegebener Begriffe. So der schon erwähnte Begriff der Pflicht, der eines schlechthin guten Willens, der eines moralischen Gesetzes überhaupt, der eines höchsten Gutes.

Glückseligkeitslehre.

Ehe wir mit der Analyse eines dieser Begriffe beginnen, sowohl um die Methode der Analyse in einer die reine Ethik betreffenden Untersuchung am Werke zu sehen, als auch um durch dieselbe ethische Prinzipien zu gewinnen, wollen wir noch eine Frage von grosser Wichtigkeit berühren, deren Beantwortung im Verlaufe der gesamten Untersuchung sich noch weiter ausgestalten wird. Es ist die Frage nach der Beziehung der Begriffe von Glückseligkeit und Sittlichkeit innerhalb einer reinen Ethik.

Die Hauptfrage einer reinen Ethik lautet nicht: Welches sind die obersten Gesetze eines Handelns, durch die die Menschheit glücklich gemacht wird, sondern sie lautet: Welches ist das Gesetz des Sittlichen als solchen? Welches ist der ausgeführte Begriff des Sittlichen überhaupt?

Auf welche bestimmten Zwecke wir unser sittliches Handeln zu richten haben, kann einerseits aus dem praktischen Teile aller Erfahrungswissenschaften ersehen werden und ist andererseits Aufgabe einer Zweck- oder Werttheorie, einer Güterlehre, die reine Ethik hat nur die Bedeutung anzugeben, welche der Begriff des Zweckes oder Wertes überhaupt, ohne dass dabei auf bestimmte Zwecke oder Werte eingegangen wird, für den Begriff des Sittlichen hat

Die Trennung einer reinen Ethik von einer Wertlehre ergiebt eine Trennung des rein rational Möglichen vom Empirischen, geschieht also nach logisch-erkenntnistheoretischen Prinzipien. Ihr liegt die für den Begriff des Sittlichen von vornherein ausschlaggebende reinliche Scheidung von Sittlichkeits- und Glückseligkeitsstreben zu Grunde. Die Gegner dieser Scheidung gehen zumeist von der irrtümlichen Auffassung aus, dass diese logische Scheidung eine psychologische sei. Sie ist aber nur als logische gemeint und schliesst ein psychologisches Zusammen der beiden Strebungen in keiner Weise aus, betont im Gegenteil, das realiter keine Handlung und damit, worauf es hier ankommt, auch keine sittliche Handlung geschehen könne ohne ein Glückseligkeitsstreben, also ohne ein Streben nach Befriedigung irgend eines Bedürfnisses, oder, da das Bewusstsein einer Befriedigungsmöglichkeit das Bewusstsein eines Wertes ist, ohne eine Bewertung, die zur Zwecksetzung führt.

Wenn es sich nun aber zeigt, dass sich Sittlichkeits- und Glückseligkeitsstreben nicht völlig decken, so sehr auch, freilich nur für den empirisch normalen Menschen, nicht das egoistische, sondern das universelle Glückseligkeitsstreben, wie sich noch deutlich zeigen wird, das oberste inhaltliche praktische Gesetz sein mag, so ist das Glückseligkeitsstreben damit als ein Moment des Begriffes des Sittlichen selber, als etwas, dass das Sittliche gerade zum Sittlichen macht, und so von allem Andern, auch vom Glückseligkeitsstreben unterscheidet, nicht mehr verwertbar.

Sittlichkeits- und Glückseligkeitsstreben schliessen sich nur logisch, nicht real aus, zwischen ihnen besteht nur ein logischer, kein realer Gegensatz.

In der Realität muss jede sittliche Handlung einen Zweck, ein wertvolles Ziel, also eine Tendenz auf Glückseligkeit haben, trotzdem es niemals dieser Zweck, als ein bestimmter, ist, welcher die Handlung zur sittlichen macht. Aber ohne diese Zwecksetzung wäre die sittliche Handlung und Gesinnung ohne jeden Inhalt, sie wäre die bloss zu denkende Form des Sittlichen, welche logisch darstellbar ist in der blossen Form der Maximen, nach denen der sittliche Mensch handelt, und welche die Form eines universell gültigen Gesetzes haben müssen. Wie aber die Form eines universell gültigen Gesetzes im Theoretischen noch gar keinen bestimmten Inhalt hat, weil sie eben lediglich Form ist, und wie aus dieser blossen Form allein gar kein Naturgesetz zustande kommen kann, sondern dazu empirische Daten, nämlich Sinnesempfindungen, und zwar diese schon in bestimmten Beziehungen zueinander, nötig sind, so hat die blosse Form eines universell gültigen Gesetzes auch im Praktischen noch keinen bestimmten Inhalt, kommt durch die blosse Vorstellung dieser Form keine einzige wirkliche bestimmte Handlung zustande, und ist auch rein logisch aus dieser blossen Form kein einziges bestimmtes praktisches Gesetz ableitbar, sondern sind auch hier empirische Daten erforderlich, nämlich Bewertungen, und zwar auch diese schon in bestimmten Beziehungen. Freilich unterscheiden sich die empirischen Daten praktischer Gesetze von denen theoretischer dadurch, dass sie Daten nicht bloss der gegebenen, sondern auch der zu schaffenden künftigen Natur sein können, also nicht bloss wirkliche, sondern auch künftig mögliche Erfahrung zu Grunde legen.

Wir wollen nun im folgenden die logische Analyse des Begriffes eines moralischen Gesetzes überhaupt vornehmen, sowohl um die Methode der Analyse in einer die reine Ethik betreffenden Untersuchung am Werke zu sehen, als auch, um durch dieselbe ethische Prinzipien zu finden.

Bevor wir jedoch damit beginnen, wollen wir, unserer Absicht gemäss, eine kurze psychologische Exposition des zu untersuchenden Begriffes voranschicken:

Es handelt sich im Sittlichen um den Bewusstseinszustand, wo der Mensch sich selber und seine Handlungen jener besonderen Beurteilung unterwirft, welche fragt, ob sein Vorhaben, gleichviel, ob seine Neigungen und Bedürfnisse und Stimmungen in derselben Richtung gehen oder in der entgegengesetzten, oder ob er anderer-

seits gefühlsmässig ganz indifferent zu demselben steht, auch verantwortbar, ob es auch recht sei, es auszuführen. Es handelt sich um das innere Erlebnis des Pflichtgefühls, um das Drängen, über sein eigenes Handeln ganz bewusst zu werden, aus dem blossen Getriebenwerden zu einer davon unabhängigen, rein, bloss von der Vernunft und ihrer Überlegung diktierten Stellung zu gelangen. Es handelt sich um das Verlangen nach Unabhängigkeit und Selbständigkeit vernünftigen Urteilens und Handelns, welches, das eine wie das andere, objektiv auf den ihm nur immer erreichbaren Umkreis der Welt, der Menschen und des Lebens schauend, universelle Urteile gewinnen und auf Grund ihrer, universelle Gesetze gebend, universelle Werte schaffend und das Leben hinaus- und hinaufbauend, handeln will.

Es handelt sich um das Streben nach völliger innerer Freiheit, um die strenge Kritik gegen sich selbst, die nichts undurchforscht gewähren lassen will, was sich eigenmächtig als blosser Trieb, ohne die Sanktion vernünftiger Überlegung, eine Herrschaft über uns anmassen will, gleichviel, ob dieser Trieb nun Bedürfnissen der nicht vernünftigen, also bloss sinnlichen Natur in uns entspricht, oder ob er eine unbeherrschte intellektuelle Neigung bedeutet, oder ob er ein Pflichtbegriff selber ist, welcher aus dem freien Geschaffensein, aus dem er allein als wahrer Pflichtbegriff zu entspringen vermag, zu einer starren triebartigen Funktion geworden und als solche erhalten geblieben ist, obgleich unsere eigene Entwickelung oder die der Dinge um uns herum mit der lebendigen Wandlung und dem freien Wachstum alles Geschehenden längst etwas Neues, Ungequältes, Frisches, Freies gefordert hätte.

Ein solches Bewusstsein, das wahrhaft sittliche Bewusstsein, in einem allgemeineren Umfange umschrieben, ist es, in welchem auch die Begriffe a priori mitgegeben sind, um die es uns hier zu tun ist; freilich ist es für unsere Analyse des „sittlichen Gesetzes“ noch ein engerer Bewusstseinsinhalt, welcher psychologisch zu exponieren ist.

Es ist das der besondere Bewusstseinszustand dessen, was wir uns als Pflicht auferlegen. Wir gebieten uns ein: hilf diesem Bedrängten, sei sparsam, pflege deine Gesundheit, sei wahrhaftig gegen dich selbst, entwickele dieses dein Talent — wir geben uns also wichtigere oder unwichtigere, umfassendere oder engere Gesetze. Dass wir uns das, was wir uns gebieten, oder, von der

anderen Seite aus gesehen, dem wir uns unterwerfen, dem wir gehorchen, immer in begrifflicher Klarheit und in der vollendeten Form eines Gesetzes vorstellen, soll nicht damit behauptet sein, aber wohl, dass es der Möglichkeit nach immer, sei es auch bloss ein Gefühl, doch auf „Begriffe gebracht", doch in der klaren Form eines Gesetzes dargestellt werden könne.

Dieses Moment, das wir uns in Augenblicken sittlicher Pflichterfüllung auferlegen, dieses Moment ist es, das wir als „praktisches Gesetz" bezeichnen und als einen zunächst unvollständig exponierten Begriff einer logischen Analyse unterwerfen, freilich nicht seinen wechselnden Inhalten, aber wohl seiner Form nach.

II. Teil.

A. Die Analyse des Begriffes eines Gesetzes überhaupt, insbesondere eines theoretischen Gesetzes.

Wir betrachten zu dem Zwecke vorerst den Begriff eines Gesetzes überhaupt und darauf den Begriff eines moralischen Gesetzes. Bei der Analyse des letzteren werden wir den Begriff eines theoretischen Gesetzes zum Vergleiche heranziehen.

Überall dort, wo eine notwendige Beziehung zwischen Begriffen gedacht wird, wird ein Gesetz gedacht, jede Behauptung von Notwendigkeit ist ein Gesetzesurteil, jede sprachliche Darstellung, welche den Zweck verfolgt, die Notwendigkeit irgend welcher Zusammenhänge aufzuzeigen, seien diese nun rein begriffliche oder mathematische, phoronomische, physikalische, physiologische oder auch historische, verläuft in Sätzen, welche in ihrer Bedeutung Gesetze zu nennen sind, gleichviel ob das äusserlich hervortritt oder nicht. Woher diese Notwendigkeit solcher Beziehungen und Zusammenhänge stammt, wollen wir noch nicht fragen, Tatsache ist, dass sie gedacht wird, und diese gedachten notwendigen Beziehungen sind das, was wir Gesetze nennen.

Nun ist das einzige Prinzip der Logik die Identität. Deshalb ist die Identität das oberste logische Merkmal des Begriffes. Da aber ein Begriff explicite nicht nur eine Definition, sondern auch ein Gesetz darstellt, eine Definition als das blosse Enthaltensein seiner Elemente in ihm, ein Gesetz als deren Enthaltensein

in notwendigen Beziehungen untereinander und zum Ganzen des Begriffs, so ist Identität auch oberstes Merkmal des Gesetzes.

1. Die Form: Identische Gültigkeit.

Auf die Identität des Begriffs wie auf die des Gesetzes gründet sich die Gültigkeit sowohl des einen wie des anderen. Wir wollen im Verlauf der Untersuchung den Ausdruck Gültigkeit statt der Bezeichnung Allgemeingültigkeit gebrauchen und zwar aus dem Grunde, weil leider das Wort: allgemein in recht vielen Bedeutungen gebraucht wird, deren strenge Unterscheidung für alle philosophischen Fragen von höchster Wichtigkeit ist.

Ein Begriff sowohl wie ein Gesetz sind nicht deswegen gültig, weil sie an mehreren Gegenständen oder Prozessen derselben Gattung angetroffen werden, sondern weil sie Identität besitzen, die auf der identischen Richtung auf ein und dasselbe Objekt und dessen individuelle Gesetzmässigkeit und Bestimmtheit beruht. Ein bloss numerisch gültiger Begriff ist ein blosser Gattungs-, aber kein Gesetzesbegriff, ein bloss numerisch gültiges Gesetz eine blosse empirische Regel, aber kein Gesetz.

Beruhte die Gültigkeit des Gesetzes und Begriffes auf dem numerisch-empirischen Momente, so gäbe es nie Notwendigkeit der Momente von Begriffen und Gesetzen, sondern blosse Wahrscheinlichkeit; die numerische Gültigkeit ist selbst erst unter der Voraussetzung der identischen Gültigkeit denkbar, weil Übereinstimmendes an mehreren Objekten nur dann gefunden und ein Gattungsbegriff daraus gebildet werden kann, wenn jedes der Objekte eine individuell identische Bestimmtheit darstellt.

Die Gültigkeit überhaupt, diese identische Gültigkeit, ist also die identische Bestimmtheit des Begriffes oder Gesetzes, welche unabhängig davon ist, dass sie vielen unter den Begriff oder das Gesetz fallenden Exemplaren (Gegenständen oder Prozessen) gemein ist. Sie wird nicht durch generalisierende Abstraktion, welche bei mehreren Exemplaren von dem Verschiedenen absieht, um das Gemeinsame festzuhalten, sondern durch analysierende Abstraktion gewonnen, welche das Gegebene, gleichviel, ob es mehrere Male oder nur einmal vertreten ist, analysiert und so zu den Elementen und deren Beziehungen untereinander und zum Ganzen gelangt.

Die numerische Gültigkeit ist also streng von der gesetzmässigen Gültigkeit, der Gültigkeit überhaupt, zu unterscheiden.

Man könnte sie auch, da sie zu Gattungsbegriffen führt, Gattungsgültigkeit nennen.

Es giebt aber noch eine, aber in anderem Sinne, numerische Gültigkeit, welche auch Gültigkeit überhaupt schon voraussetzt, allein aber nicht den Begriff der Gültigkeit überhaupt erschöpft. Das ist die Gültigkeit, welche ein Begriff oder Gesetz dadurch gewinnen, dass sie von dem Urteile mehrerer Menschen in gleicher Weise gebildet werden. Man könnte diese Gültigkeit als Stimmengültigkeit bezeichnen.

An dem Moment der Gültigkeit eines Gesetzes sind wiederum mehrere Momente zu unterscheiden. Zunächst die der subjektiven und objektiven Gültigkeit. Ein Gesetz ist subjektiv gültig, heisst: es ist ein rein subjektives Bewusstsein, also kein Bewusstsein vollendeter Begriffe, vorhanden, welches mir aber doch schon die Gewissheit giebt, dass die in dem Gesetz vorgestellten Beziehungen objektiven Bestimmungen entsprechen. Dieses subjektive Bewusstsein geht jedem objektiven Bewusstsein von Begriffen wie von Gesetzen notwendig voraus, der Mensch gelangt ohne eine anfänglich schon subjektive Gewissheit niemals zur objektiven Gewissheit der Gültigkeit eines Begriffes oder Gesetzes. Es stimmt das mit der Natur des Begriffes zusammen, der in seinem unbestimmtesten Zustande noch nichts weiter ist als ein intellektuelles Gefühl, aber schon ein wesentliches Moment des Begriffes in sich trägt, das Bewusstsein der Identität der Denkrichtung.

Dieses Bewusstsein der subjektiven Gültigkeit eines Gesetzes ist der Grund der Tatsache des common sense in allen Dingen. Wenn nicht der vollendete Begriff aus einem affektiv-intellektuellen Momente entspränge, und wenn er dieses affektive Moment seines Ursprungs als inneres, subjektives, qualitatives Erkennungszeichen nicht immer beibehielte, so würde nie das gegenseitige Verstehen in der durchaus nicht mit begrifflich analysierten Vorstellungen operierenden Unterhaltung des gewöhnlichen Lebens, die Übereinstimmung der Menschen in ihren Vorstellungen und die Gewissheit über die Gültigkeit derselben möglich sein. Dieses Moment ist im übrigen der Erklärungsgrund dafür, dass beim Hören oder Lesen eines Wortes als äusseren Erkennungszeichens des Begriffes nun die ganze zum vollendeten Begriffe gehörige Vorstellungsreihe lebendig wird. Dieses Moment ist als inneres Erkennenszeichen gleichzeitig das Moment, das die Ein-

stellung auf den Ablauf der betreffenden Vorstellungsreihe ermöglicht und könnte insofern als der Einstellungsindex des Begriffes bezeichnet werden. Der Einstellungsindex ist auch einzig das, was dem Begriff seine „Gegebenheit" sichert. Auch der Begriff ist doch, unbeschadet seiner logischen Natur, etwas im Bewusstsein Gegebenes. Als solcher muss er aber eine spezifische psychische Qualität haben, die ihrerseits wieder in so vielen Unterschieden bewusst werden muss, als überhaupt Begriffe denkbar sind. Ich glaube, dass dieses psychisch-qualitative Moment dasselbe ist, was Stumpf als das „psychische Gebilde" des Begriffes bezeichnet.

Die objektive Gültigkeit eines Gesetzes bezeichnet, dass das Gesetz wirklich objektiven Beziehungen entspricht, also beharrlichen Gründen, welche unabhängig von unserer Bewusstheit wie von unserem Wunsch und Willen sind. Es ist mit den Gesetzen genau so wie mit den Begriffen. Beide zeigen schon subjektiv identische Richtungen an, aber diese Richtungen sind unabhängig von uns, d. h. von unserem Wunsch und Willen sowohl, als auch überhaupt von unserer Bewusstheit. Es ist unmöglich, den Inhalt, die Richtung der Begriffe aus dem reinen Begriffe der Bewusstheit abzuleiten, da diese nichts anderes ist als der Begriff eines ganz indiskutablen Etwas, der blossen Tatsächlichkeit eines Bewussten überhaupt, die zu aller Diskussion die erste Voraussetzung, freilich eine als reales Prinzip völlig unbedeutsame, weil unbrauchbare, aber als bloss rein logischer Begriff äusserst wichtige Voraussetzung bildet. Jeder bestimmte Inhalt dieser Bewusstheit kann also nicht aus derselben abgeleitet werden, er muss gegeben sein. So sind auch Kategorien und Ideen, alle formalen Begriffe, gegebene Begriffe, wenn auch nicht Begriffe durch äussere Sinne gegebenen, sondern durch Reflexion gegebenen Inhaltes, unbeschadet ihrer Bedeutung, die sie zu notwendigen Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung von Gegebenem überhaupt machen. So sind sie die Voraussetzungen ihres eigenen Gegebenseins, wenn auch ihres Gegebenseins als Erscheinung, innerer Erscheinung, also psychologisch betrachtet, nicht ihrer Bedeutung, also rein logisch betrachtet.

Alles Gegebene ist nur ein solches als einer Bewusstheit gegeben. Diese letzten Begriffe einer Erkenntnistheorie, die des Gegebenseins und der Bewusstheit, sind in notwendiger Wechselbeziehung stehende, aber wohl durch Abstraktion rein voneinander

zu scheidende Begriffe — und diese Scheidung ist von der allerhöchsten Bedeutung für die philosophische Klarheit in allen letzten Fragen — die, jeder für sich, nicht weiter analysiert werden können. Wie kann also das eine der Grund des andern, wie die Bewusstheit der Grund der Gegebenheit sein? Die objektive Gültigkeit bezeichnet also das Moment, dass die Beziehungen eines Gesetzes auf aussersubjektive Gründe, auf Gründe ausserhalb der Bewusstheit gehen.

Garnicht erst an vollendeten Begriffen und Gesetzen, sondern schon in allen Erfahrungsurteilen behaupten wir implicite und a priori die objektive Gültigkeit unserer Urteile. Kant wurde es als Aufgabe bewusst, diejenigen Begriffe, welche allen diesen Urteilen, die wir für objektiv gültig halten, zu Grunde liegen, d. h. sie gerade zu objektiv und damit auch subjektiv und numerisch gültigen Urteilen konstituieren, auf diese ihre Anmassung hin zu prüfen und eine Deduktion, eine Rechtfertigung ihrer, zu unternehmen. Er fragte sich: wie können Begriffe a priori wie Substanz, Kausalität u. s. w. objektiv gültig sein? Und er fand in seiner „transscendentalen Deduktion" den Beweis ihrer objektiven Gültigkeit darin, dass allein durch diese Begriffe die Einheit eines Erfahrungsgegenstandes möglich wird, indem durch sie und ihre synthetische Funktion das Mannigfaltige der Gegebenheit zu Einheiten zusammengebracht wird (so das Mannigfaltige des Gegebenen in der Beharrlichkeit der Zeit durch den Begiff der Substanz, das Mannigfaltige in der Succession der Bestimmungen in der Zeit durch den Begriff der Kausalität), und dadurch überhaupt erst Erfahrung möglich wird. Er fand, dass die betreffenden Begriffe notwendige Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, notwendige Momente des Begriffes der Erfahrung seien. Und da er gültige und notwendige Erfahrungen als gegeben und tatsächlich voraussetzte, so war dadurch die Frage nach der objektiven Gültigkeit der „reinen Verstandesbegriffe" gelöst.

Es ist aber „die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der ersteren sind selbst die Gesetze der letzteren. Denn wir kennen Natur nicht anders als den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. der Vorstellungen in uns, und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgend anders, als von den Grundsätzen der Verknüpfung derselben in uns, d. i. den Bedingungen der notwendigen Ver-

einigung in einem Bewusstsein, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen". Der Beweis vermag also auch in der bedeutsamen Form zu erscheinen, dass die reinen Verstandesbegriffe als Bedingungen der Möglichkeit einer Natur überhaupt aufgezeigt werden, einer Natur als dem „Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist".

Bezüglich der objektiven Gültigkeit von Begriffen wie Substanz und Kausalität und damit von Begriffen, Urteilen und Gesetzen überhaupt, die ja ihre objektive Gültigkeit darauf gründen, dass ihnen diese Kategorien als konstitutive Momente zu Grunde liegen, bezüglich dieser objektiven Gültigkeit ist nun aber hervorzuheben, dass sie nur eine formale Gültigkeit darstellt. Die Kategorien sind nur Bedingungen einer möglichen Erfahrung oder einer möglichen Natur. Begriffe und Gesetze können daher eine objektive Gültigkeit besitzen, ohne eine reale Gültigkeit zu haben. Sie können erdachte Begriffe oder Gesetze sein und nicht Begriffe oder Gesetze einer bestimmten Wirklichkeit, wie der Wirklichkeit der Natur, mit der sich die Erfahrungswissenschaften beschäftigen.

So schafft im Gegensatze zur Wissenschaft, die dem Reiche der Wirklichkeit, der Natur, nachgeht, und im Gegensatze zur Sittlichkeit, die auf ein Reich des zu Verwirklichenden blickt, die Kunst in voller Freiheit ein Reich bloss erdachter Dinge, aber gleichwohl sind ihre Gesetze ebenso objektiv gültig wie die von Natur und Sittlichkeit. Aber Natur und Sittlichkeit haben, um wirkliche Gesetze zu geben, Realität nötig, und die wird der Wissenschaft durch Empfindungen der Sinne, der Sittlichkeit durch Bewertungen gegeben.

Wir müssen also objektive Gültigkeit und reale Gültigkeit, über die wir weiter unten noch mehr sprechen werden, streng unterscheiden.

Universelle Gültigkeit.

In enger Beziehung zur objektiven Gültigkeit steht ein weiteres notwendiges Moment des Begriffes eines Gesetzes überhaupt. Indem nämlich objektiv gültige Beziehungen, also Gesetze, mögen sie nun auch reale Gültigkeit besitzen, oder mögen sie nur erdachte Gesetze sein, mit anderen objektiv gültigen Gesetzen zu einer gegenseitig bedingten Mehrheit widerspruchslos zusammenstimmen, bekommen sie noch ein Moment, das man in Hinsicht

dieser Zusammenstimmung zu einer diese Mehrheiten zusammenschliessenden Einheit ihre universelle Gültigkeit nennen kann.

Die universelle Gültigkeit kann ein Kriterium für die reale Gültigkeit eines Gesetzes, dessen Realität noch wankend ist, werden. Denn wenn dieses Gesetz mit dem bisher gefundenen System von Gesetzen, dessen Realität gesichert scheint, zusammenstimmt, und zwar so, dass es eine schon gesuchte Lücke in dem System ausfüllt, so ist auch seine Realität gesichert, immerhin freilich nur in dem Masse, als Realität überhaupt gesichert sein kann.

2. Der Stoff: Sinnesempfindungen.

Die Realität, die reale Gültigkeit der Gesetze ist das Hauptziel und der eigentliche Zweck aller Wissenschaft überhaupt. Die Inhalte der Gesetze müssen dem Realen entsprechen. Das Gesetz darf nicht eine blosse logische, es muss eine reale Gültigkeit und Bedeutung besitzen. Diese gewinnt das Gesetz durch seine Basierung auf realen, unverwirrten und unvertauschten Empfindungen oder Affektionen der äusseren und inneren Sinne. Die reale Gültigkeit eines Gesetzes basiert lediglich auf der Unverfälschtheit der Sinneseindrücke und diese wiederum auf Gesundheit der Sinnesorgane und Übung und Differenziertheit in der sinnlichen Beobachtung. Sind die Empfindungsbasen zweier Forscher, die sich um dieselbe Erscheinung bemühen, verschiedene, so hilft keine Logik, auch die feinste nicht, über die Unterschiede hinweg, die sich in den beiderseitig gewonnenen Gesetzen auftun werden.

Man könnte in Versuchung kommen, den Gesetzen auch eine transscendente Gültigkeit zuzuschreiben. Sie wären dann nicht nur Gesetze eines für eine Bewusstheit Gegebenen, sondern Gesetze eines überhaupt Denkbaren. Wir müssen uns aber bescheiden, dass die Wirklichkeit, die uns in Zeit und Raum (oder wie einige meinen: teils, für die äusseren Sinne, in Zeit und Raum, teils, für den inneren Sinn, bloss in der Zeit) gegeben ist, eine Wirklichkeit für uns, eine Wirklichkeit als ein Gegebenes für eine Bewusstheit ist und wir nicht berechtigt sind, ein solches für das allein Denkbare zu halten, wenn wir auch von jenem, das wir als denkbar offen lassen, garnichts wissen können und auch nichts mehr von ihm zu denken vermögen als seine Denkbarkeit überhaupt und seine Existenz als einem Etwas, das anders sein

muss als ein Gegebenes für eine Bewusstheit. Unsere Gesetze sind also nur Gesetze unserer Wirklichkeit. Eine andere ist für uns nur denkbar, aber nicht bestimmbar. Wo man versucht, sie zu bestimmen, herrscht nicht Wissenschaft, sondern Glaube.

3. Der Inhalt: Eine notwendige Beziehung.

Nachdem wir so das Moment der Gültigkeit überhaupt nach verschiedenen Seiten hin beleuchtet haben, betrachten wir das zweite Hauptmerkmal eines Gesetzes wie Begriffes: das Moment der Notwendigkeit. Es drückt aus, dass die Beziehungen der Momente eines Begriffes oder Gesetzes unter einander und zum Ganzen notwendige Beziehungen sind. Die Notwendigkeit dieser Beziehungen beruht immer auf der wirklichen oder als möglich gedachten Deduktion aus begrifflichen Sätzen als Voraussetzungen und ist davon unabhängig, ob diese Voraussetzungen zutreffend sind oder nicht. So beruht die Notwendigkeit des Satzes: $s = \frac{1}{2} g t^2$ auf notwendigen Schlussfolgerungen aus der Voraussetzung, dass die Fallbewegung eine gleichförmig beschleunigte sei. Die Notwendigkeit, die in allen unseren Naturgesetzen zum Ausdruck kommt, beruht gänzlich auf einer wirklichen oder als möglich gedachten Deduktion aus Voraussetzungen oder Theorien, nicht aber auf der Induktion aus Tatsachen der Erfahrung, welche zwar die Grundlage zu einer Theorie abgeben kann, aber nur, insofern sie die Fakta der Elemente und Beziehungen, nicht die Notwendigkeit derselben liefert.

Infolge dieser Über- und Unterordnungen bestehen die Wissenschaften aus Zusammenhängen von Gesetzen, die schliesslich auf eine Reihe von obersten Gesetzen als letzten Obersätzen zurückgehen. Die Beziehungen dieser letzten Obersätze harren nun immer noch ihrer letzten Obersätze, die sie zu bewiesenen machen. Bisher sind ihre Beziehungen rein empirische, aus der Wirklichkeit entweder direkt entnommene oder als experimentelle Wirklichkeit dargestellte Beziehungen, bloss Gegebenes und noch nicht Begriffenes. Einige Philosophen erwarten die Zurückführung aller Gesetze auf ein einziges oberstes Gesetz, es lässt sich aber gar kein Grund dafür angeben, dass es ein solches und nicht vielmehr eine Reihe von obersten Gesetzen geben muss, es sei denn ein Grund, der kein Grund ist, nämlich das Bedürfnis nach einheitlicher Beherrschung alles Gegenständlichen durch einen einzigen

obersten Begriff. Es ist der Wille zur Macht und zum Herrschen, auf dem Gebiete des Intellekts, so möchte man sich demgegenüber ausdrücken.

4. Der Umfang.

Zum Begriffe eines Gesetzes überhaupt gehört weiterhin das Moment des Umfangs. Jedes Gesetz wie jeder Begriff ist das Glied einer Reihe von Gesetzen, die einander über- und untergeordnet sind, und hat als solches einen grösseren oder geringeren Umfang. Die untergeordneten Gesetze enthalten Beziehungen speziellerer Fälle als die übergeordneten Gesetze, welche die umfassenderen und damit prinzipielleren Gesetze sind. So enthält der pythagoräische Lehrsatz den spezielleren Fall der Beziehung der Seiten und Winkel eines rechtwinkligen Dreiecks, während der allgemeine Cosinussatz die Beziehung der Seiten und Winkel eines Dreiecks überhaupt ausdrückt.

5. Der Geltungsbereich.

Ein Gesetz hat ausserdem wie jeder Begriff einen Geltungsbereich. Darunter sind die Menge der Gegenstände oder Prozesse zu verstehen, denen der Begriff oder das Gesetz entspricht.

Gültigkeit überhaupt, universelle Gültigkeit und reale Gültigkeit, Notwendigkeit, Umfang und Geltungsbereich sind also die zum Begriffe des Gesetzes notwendigen Momente. Sie sind damit auch dem Begriff des praktischen Gesetzes notwendig. Wir wollen sehen, welche Folgerungen sich daraus für die Analyse desselben ergeben werden.

B. Die Analyse des Begriffes eines praktischen Gesetzes.

1. Die Form: Identische Gültigkeit.

Wie ein Gesetz überhaupt, so besitzt das praktische Gesetz Gültigkeit, d. h. eine identische Bestimmtheit. Ein Naturgesetz hat den Wert, dass man in ihm den Ausdruck einer eindeutigen, notwendigen Beziehung der Dinge, also von dem, was ist, besitzt, ein praktisches Gesetz hat den Wert, dass es eine eindeutige, notwendige Beziehung von Momenten einer möglichen Handlung, d. h. von dem, was sein soll, ausdrückt. — Mit der Herausstellung des Momentes der Gültigkeit ist noch nicht bewiesen, dass das

praktische Gesetz auch ein Gebot sei. Dieses Gebotensein ist tatsächlich auch garnicht rein logisch, sondern höchstens naturwissenschaftlich erklärbar. Wie uns rein logisch gültige, also durch Vernunft sanktionierte Gesetze des Sein-Sollenden innerlich als Gebote erscheinen können, wie wir uns ihnen verbunden erachten, wie wir überhaupt unsere Handlungen von der Vernunft abhängig sein lassen können, „wie," so sagt Kant (Gr. 92), „das blosse Prinzip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze" (und wir werden im Verlaufe der Untersuchung sehen, dass der Begriff des Moralischen sich tatsächlich in dieser oder einer ähnlichen Formel erschöpft) „für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein moralisch heissen würde, bewirken, oder mit anderen Worten: wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren." Erst unter der Voraussetzung der Tatsächlichkeit des moralischen Interesses wird aus dem Begriffe eines praktischen Gesetzes der eines praktischen Gebotes. Wir handeln nur von dem Begriffe des ersteren, gleichviel ob die Realität der Unterwerfung unter praktische Gesetze als Gebote anerkannt oder nicht anerkannt wird. Wir wollen aber bei dieser Gelegenheit hinzufügen, dass wir wohl Kant insoweit zustimmen, dass das moralische Interesse, oder (von der Seite der Vernunft betrachtet) das Praktisch-sein-können der Vernunft rein logisch nicht erklärbar ist, dass wir es aber gleichwohl einer naturwissenschaftlichen Erklärung, mindestens einer Einreihung in Naturtatsachen, wie wir sie weiter unten versuchen werden, für fähig halten. — Die Gültigkeit eines praktischen Gesetzes kann nur bedeuten, dass es für jede Vernunft gültig, d. h. dass die in ihm ausgedrückte notwendige Beziehung vermöge ihrer identischen Bestimmtheit eindeutig denkbar sein müsse.

Gattungs- und Stimmengültigkeit.

Diese Gültigkeit des praktischen Gesetzes wird, wie die des theoretischen, nicht durch generalisierende, sondern durch analysierende Abstraktion gewonnen. Es genügt, dass man einen Fall einer sittlichen Handlung untersucht, um zu den praktischen Gesetzen, die ihm zu Grunde liegen, und dem Gesetze ihres Zusammengehens zu der Einheit dieser Handlung zu gelangen, genau so, wie man durch Analyse eines Falles von Bewegung eines

senkrecht emporgeworfenen Körpers zu den beiden zusammenwirkenden Gesetzen und dem Gesetze ihres Zusammengehens (hier einer blossen Subtraktion) gelangt. Und wie diese Gesetze gültig wären, wenn man auch nur einen einzigen Fall eines derart geworfenen Körpers zu verzeichnen hätte, so wären auch jene Gesetze gültig, auch wenn jene Handlung nur ein einziges Mal, ja, wenn sie überhaupt gar nicht in Wirklichkeit, sondern nur in der Vorstellung, als in der Zukunft möglich, stattgefunden hätte. Die generalisierende Abstraktion führt im Theoretischen zu blosser Klassifikation und damit oft, wenn diese beansprucht, Wissenschaft zu sein, zu einer Scheinwissenschaft, im Praktischen aber führt sie zu einer Sittlichkeit geringer Ordnung, welche nicht durch analysierendes Nachdenken über mögliche und wirkliche Fälle sittlichen Handelns ihr Wissen vom richtigen Verhalten, ihre Kenntnis des unbeschränkt sich erweiternden Reiches praktischer Gesetze zu vermehren und damit einem jeden neuen Fall seiner neuen Individualität nach gerecht zu werden sich bemüht, sondern welche sich in Fällen sittlicher Entscheidung danach richtet, wie man in ähnlichen Fällen zu tun pflegt, also in bloss generalisierender Abstraktion das Gemeinsame ähnlicher schon vorgekommener Fälle sich zur Richtschnur nimmt. Und sehr häufig generalisiert diese Sittlichkeit aus Bequemlichkeit, der Wurzel alles Übels, falsch, indem sie das, was den neuen Fall von den ähnlichen unterscheidet, und ihn zu einem ganz von neuem zu betrachtenden und zu bewertenden macht, zu Gunsten unmassgeblicher, den Charakter, das Gesetz des Falles nicht bestimmender, denen anderer Fälle aber gleichender Momente übersieht.

Wie somit da, wo die Gültigkeit des Sittlichen als Gattungsgültigkeit angesehen wird, das Sittliche nicht rein zum Ausdruck kommt, so auch da, wo sie bloss Stimmengültigkeit besitzt. Dort gilt etwas schon deswegen für recht und gehörig, weil „man“ so zu tun pflegt.

Das Urteil der Gattungs- und Stimmengültigkeit irrt sich freilich zumeist nicht, weil es oft auf die identische Gültigkeit, die in dem Urteil irgend eines oder mehrerer Menschen wirklich vorhanden war, zurückgeht. Aber gerade da, wo es gilt, etwas Neues zu schaffen, wo der Blick des bedeutenderen Menschen auf seine ganz individuelle Aufgabe zu schauen und aus ihr heraus das Rechte zu tun hat, da glaubt sich oft das Urteil blosser Gattungs- oder Stimmengültigkeit, weil es den Fall, der hier ganz

neu, aber nur den Augen dieses Einzelnen vielleicht allein genau erkennbar und bewertbar vorliegt, von den gewohnten Fällen nicht zu unterscheiden vermag, dem Urteil dieses Einzelnen entgegen, fälschlich im Rechte. Und es ist die Tragik dessen, der über Altes zu Neuem hinüberschreiten, die Menschen neue Wege führen will, dass sein Wirken, das aus der höchsten freiesten Sittlichkeit heraus geboren ist, von der Menge nicht verstanden, ja unsittlich gescholten wird.

Subjektive Gültigkeit, Gefühlsmoral.

Der subjektiven Gültigkeit des Gesetzes überhaupt oder der des theoretischen entspricht die des praktischen Gesetzes. Ohne eine schon subjektive Gewissheit, die dieser subjektiven Gültigkeit entspringt, wäre eine objektive Gewissheit des Rechten wie des Wahren unerreichbar. Psychologisch stellt sich im Praktischen das Bewusstsein der subjektiven Gültigkeit als jenes Gefühl dar, das schon weiss, ob es auf dem rechten Wege ist oder nicht, ohne dass es bereits zum vollendeten Begriff seiner Handlung hindurchgedrungen ist. Dieses Gefühl ist nichts Anderes als das intellektuelle Gefühl, aus welchem sowohl Begriff wie Gesetz entspringen, und in welchem die Identität der Richtung schon gegeben ist. Von ihm lässt sich der Forscher, der das Wahre, lässt sich der Mensch überhaupt, der das Rechte sucht, leiten. Es ist die Ursache des common sense im Praktischen, in ihm ist die Möglichkeit einer bloss subjektiven Übereinstimmung begründet, die gleichwohl auf wirkliche Gültigkeit Anspruch macht, und die darin mit der ästhetischen zu vergleichen ist, die ja auch „jedermann Beistimmung ansinnt“ (Ur. 87). Alle ethischen Prinzipienlehren, die die Moral auf ein Gefühl gründeten, dachten dabei nicht nur an die Lust- und Unlustseite, die allen Gefühlen neben einem Indifferenzstadium eigen ist, und die hier in der Mischung von Neigung und Furcht als jenes von Kant hervorgehobene Gefühl der Achtung zutage tritt, sondern gerade an diese affektive Seite alles Intellektuellen überhaupt, von der schon mehrfach gesprochen worden ist.

Der blosse Hinweis auf die Tatsächlichkeit subjektiver Gewissheit und Gültigkeit kann aber keine reine Ethik begründen. Für eine solche sind diese nur Voraussetzungen, über die es hinausgehen heisst. Eine Ethik hat gerade das Subjektive objektiv zu begründen, hat das Gefühl des Rechten auf den Begriff,

die Formel, die Prinzipien des Rechten zu bringen. Und das vermag nur eine reine Ethik, d. h. eine Wissenschaft vom sittlichen Handeln, welche von jedem Inhalt des sittlichen Handelns absieht und nur untersucht, wie weit Vernunft in dem sittlichen Handeln enthalten ist, denn nur soweit hat sie apodiktische Sätze zu erwarten, da die Vernunft nichts ist als der Inbegriff reiner Begriffe, durch die Apodiktizität, absolute Notwendigkeit von Aussagen allererst möglich wird.

Objektive Gültigkeit.

Der objektiven Gültigkeit des Begriffes und des Gesetzes entspricht die objektive Gültigkeit des praktischen Gesetzes. Es geht wie jenes auf notwendige aussersubjektive Beziehungen, auf Gründe ausserhalb der Bewusstheit. Das praktische Gesetz ist ebenso wie das theoretische subjektiver Willkür entzogen. Die Inhalte praktischer Gesetze sind unabhängig von unserem Wunsch und Willen sowohl wie überhaupt von unserer Bewusstheit. Wir können sie weder aus jenem wie aus dieser ableiten.

Sie sind von unserem Wunsch und Willen unabhängig, wenn ihre Tendenz auch oft mit der unseres Wunsches oder Willens sich decken mag. Aber gerade diese logische Unabhängigkeit der Inhalte auch praktischer Gesetze von unserem Wunsch und Willen ist der prinzipielle Grund der Unmöglichkeit, den Begriff, die Gesetzmässigkeit des Sittlichen auf die Glückseligkeit, also den Inbegriff der Befriedigung aller Wünsche und Bestrebungen, zu begründen, mag diese Befriedigung auch noch so sehr Materie, vielleicht sogar der Ausdruck, das umfassendste Gesetz der Materie des praktischen Gesetzes sein. Das Gesetz des Sittlichen überhaupt ist also ebensowenig aus der Materie der sittlichen Gesetze, als umgekehrt die Materie der sittlichen Gesetze aus dem Gesetze des Sittlichen überhaupt abzuleiten.

— Es ist hier im Praktischen genau so wie im Theoretischen. Auch da ist weder das Gesetz der Erfahrung, unter anderem die Kausalitätsgesetzmässigkeit, aus der Materie von Erfahrungsgesetzen abzuleiten, noch umgekehrt diese Materie aus der blossen Gesetzmässigkeit, dem Gesetze der Erfahrung. Damit aus der Form der blossen Gesetzmässigkeit bestimmte Einzelgesetze werden, muss im Theoretischen die bestimmte einzelne Erfahrung, die sich auf die Tätigkeit der Sinne stützt, und muss im Praktischen die bestimmte einzelne Wertung, die auf die Forderung der Bedürf-

nisse zurückgeht, hinzukommen. Ohne diese Sinnes- und Wertungsdaten bleibt das bloss Logische einer Gesetzmässigkeit überhaupt übrig, die blosse Form alles Wissens und Handelns, die auf keine bestimmten, sondern nur auf Gegenstände überhaupt geht, die aber freilich das Einzige ist, was blosse Vernunft sich zur Untersuchung vornehmen, und worüber sie ihre apodiktischen Urteile fällen kann. Reine Ethik kann nur die Form des Sittlichen untersuchen, und es ist mir ebenso unmöglich, bloss aus reiner Vernunft zu wissen, was sein soll, als zu wissen, was ist. —

Die Inhalte der praktischen Gesetze werden empirisch gegeben, wie die Inhalte theoretischer Gesetze, wenn auch zu den Begriffen ihrer Gültigkeit und zu dem Begriffe der Notwendigkeit ihrer Beziehungen die Vernunft, d. h. der Inbegriff formaler Begriffe, die notwendige Voraussetzung bildet. Das bloss subjektive Bewusstsein ist im Praktischen wie im Theoretischen der Sammelplatz unendlicher ungeordneter Qualitäten, die sich nie zu der Einheit des Begriffes eines Gegenstandes und zu der Einheit des Gesetzes gegenständlicher Beziehungen ordnen liessen, gäbe es keine aussersubjektiven Gründe, welche den einheitlichen Beziehungspunkt für Begriffe von Gegenständen, und für Gesetze von Prozessen oder Handlungen darböten.

Wir haben in der Analyse des Gesetzes überhaupt gezeigt, dass diese objektiven Gründe, auf Begriffe gebracht, sich in den „reinen Verstandesbegriffen“ darstellen. Diese Begriffe sind es, welche als Begriffe notwendiger Verknüpfung überhaupt die verschiedenen Formen darstellen, in denen die notwendigen Beziehungen innerhalb von Gesetzen auftreten; insofern konstituieren sie nicht nur den Begriff der Erfahrung, sondern auch den Begriff gesetzmässiger Inhalte, den Begriff der notwendigen Form der im Gesetze ausgedrückten Beziehungen. Mit Kants transscendentaler Deduktion der objektiven Gültigkeit der Begriffe, die dieser in seiner theoretischen Philosophie vorgenommen, ist somit auch die objektive Gültigkeit derselben bezüglich des Praktischen bewiesen worden, d. h. auch die objektive Gültigkeit des praktischen Gesetzes dargetan.

Denn es ist doch der einzige Unterschied zwischen theoretischen und praktischen Gesetzen nur der, dass die theoretischen Gesetze diese Begriffe benötigen zur Einheit dessen, was ist, die praktischen zur Einheit dessen, was sein soll. Dort ist die Kausalität die erfahrener Prozesse vergangener oder gegenwärtiger

Wirklichkeit, hier die Kausalität zukünftig zu erfahrender, jetzt bloss gedachter und gewollter Wirklichkeit. Auch praktische Gesetze sind objektiv gültig dadurch, dass die Begriffe, die das Gesetzmässige der Beziehungen eines Gesetzes überhaupt konstituieren, notwendige Momente des Begriffes der Erfahrung sind. Was tut es dabei, ob diese Erfahrung vergangen oder gegenwärtig oder erst in der Zukunft möglich ist. Es kommt darauf an, dass sie überhaupt mögliche Erfahrung ist, oder, da die Gesetze der Erfahrung die Gesetze der Natur sind, dass die praktischen Gesetze Gesetze sind, freilich nicht einer wirklichen, aber einer zu verwirklichenden Natur, also eines zukünftigen „Daseins der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist".

So geht also die transscendentale Deduktion der objektiven Gültigkeit praktischer Gesetze auf den gleichen Beweis zurück, wie die theoretischer Gesetze.

— Kants Beweis der „Realität" und „Freiheit". —

— Kant hat diese Übereinstimmung der objektiven Gültigkeit bezüglich des theoretischen und des praktischen Gesetzes nicht hervorgehoben. Was er im letzten Abschnitte der Grundlegung der Metaphysik der Sitten vortragen will, ist etwas ganz Anderes. Er will dort „die Realität und objektive Notwendigkeit" des Sittlichen überhaupt beweisen. Und wir müssen unterscheiden sowohl zwischen dem Beweise von Realität und dem Beweise von objektiver Gültigkeit und Notwendigkeit von irgend etwas, als auch zwischen dem Beweise von Realität und objektiver Gültigkeit des Sittlichen und dem Beweise von Realität und objektiver Gültigkeit eines praktischen Gesetzes. Die objektive Gültigkeit des praktischen Gesetzes ist die objektive Gültigkeit der notwendigen Beziehung, die den Inhalt eines praktischen Gesetzes bildet, und der Beweis derselben ist mit dem Beweise der objektiven Gültigkeit der „reinen Verstandesbegriffe" zugleich gegeben. Die objektive Gültigkeit des Sittlichen überhaupt aber ist die objektive Gültigkeit des Gesetzes des Sittlichen, nicht des sittlichen Gesetzes. Sie wird gewonnen durch völlige Analyse des Begriffes des Sittlichen überhaupt, durch Herausarbeiten des vollendeten Begriffs des Sittlichen aus seiner unbestimmt exponierten Gegebenheit.

Und andererseits: Kant hat das, was er im letzten Abschnitte der Grundlegung der Metaphysik der Sitten ausführt, als

Beweis der „Realität und objektiven Notwendigkeit" der Sittlichkeit, d. h. des Gesetzes des Sittlichen, angesehen. Zur Heraushebung der Realität des Sittlichen hätte sich Kant rein an die blosse psychologische Gegebenheit eines „Bewusstseins der Unabhängigkeit der Vernunft von bloss subjektiv bestimmenden Ursachen" (Gr. 87) zu halten und bloss zu betonen brauchen, dass „der Mensch, der sich als Intelligenz betrachtet, sich dadurch in eine ganz andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältnis zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art setzt, wenn er sich als Intelligenz mit einem Willen, folglich mit einer Kausalität begabt denkt". Er hätte sich dabei begnügen sollen, die Gegebenheit zu konstatieren, dass der Mensch, soweit er ein urteilendes Wesen ist, durch dieses sein Urteil, durch das Vermögen der objektiven Bedeutungsvorstellungen und Beziehungen, frei und unabhängig ist und somit sich selber in seinem freien Urteil unabhängig von allen bloss subjektiven Bestimmungen zu folgen, also auch sittlich zu handeln vermag. Und da Realität nicht eigentlich bewiesen werden kann, sondern nur als gegeben aufgezeigt und als solch ein Gegebenes zu anderem Gegebenen in notwendige Beziehungen gesetzt, auch von anderem Gegebenen abgeleitet werden kann, — woraus freilich nur seine Notwendigkeit und sein Dasein, nicht seine Realität folgen kann, da diese immer unmittelbar gegeben und erfahren sein will, — so hätte er sich an diesem Geschäfte, das er ja tatsächlich auch in jenem letzten Abschnitte besorgt hat, genügen lassen können.

Statt dessen aber hält er die Gegebenheit der Freiheit, die ja doch nichts anderes ist als die Gegebenheit einer von anderen Kausalreihen unabhängigen selbständigen Kausalverknüpfung vernünftiger Urteile — freilich dieser nicht als Bedeutungsvorstellungen, nicht als zum Begrifflichen als solchem gehörig, sondern nur hinsichtlich ihrer psycho-physischen Grundlage — mit Handlungen als ihrem einfachen motorischen Effekte, also auch nichts Anderes ist, als ein, wie jedes andere, den Willen determinierendes Moment und als solches mit dem allgemeinen Determinismus in keinerlei Widerspruch steht, nicht für eine solche einfache psychologische Gegebenheit, sondern für etwas, das im Transscendenten wurzelt, in einer von der sinnlichen Welt gesonderten „intelligiblen Welt". Er macht die durchaus in unser einheitliches logisch-phänomenales Weltbild einfügbare intellektuelle Welt zu einer intelligiblen Welt, die er mit dem Dasein der Dinge an sich identifiziert.

Dementsprechend erklärt er auch (Gr. 85), Freiheit sei kein Verstandesbegriff wie die „Naturnotwendigkeit", sondern eine Idee. Sie ist aber auch ein Verstandesbegriff, denn auch sie lässt sich durch Erfahrung bestätigen. Sie ist es aus dem einfachen Grunde — und durch ihn werden die anscheinend so grossen Schwierigkeiten mit einem Schlage und ganz einfach gelöst —, weil sie mit der Naturnotwendigkeit identisch ist. Freiheit ist Notwendigkeit, nur eine bestimmte Notwendigkeit, die der Verursachung von menschlichen Handlungen durch vernünftige Urteile. Sie ist wie die „Naturnotwendigkeit" kein „Erfahrungsbegriff" im Sinne Kants, weil ihre Gültigkeit und Notwendigkeit nicht aus der Erfahrung gewonnen werden kann. Darum ist sie aber doch in der Erfahrung gegeben wie der Begriff eines notwendigen Zusammenhanges überhaupt, und es kann ihre blosse Tatsächlichkeit aus der Analyse des Begriffes eines unabhängig von subjektiv bestimmenden Ursachen erfolgenden Handelns gefunden werden.

Sieht man von Kants metaphysischen Grundlagen ab und sieht man in der Trennung der Sinnes- und Verstandeswelt nicht eine Trennung zweier Welten, sondern bloss eine für die Analyse des Sittlichen wichtige Unterscheidung zweier Seins-Arten unserer bei allem Dualismus entweder von Psychischem und Physischem oder andererseits von (psychischer und physischer) Wirklichkeit, als dem Reiche einer Gegebenheit für eine Bewusstheit auf der einen und dem Reich des Logischen auf der anderen Seite doch einheitlichen einigen Welt, so muss man den letzten Abschnitt der Grundlegung anerkennen, wird in ihm ein Aufzeigen des Daseins des Sittlichen und im Besonderen eine Ableitung desselben aus dem analysierten Begriff der Freiheit finden und damit einen Teil des Beweises der objektiven Notwendigkeit und Gültigkeit des Sittlichen überhaupt, welcher vollständig ja nur in der durchgeführten Analyse des Begriffes des Sittlichen liegt, geleistet sehen.

Wir werden im übrigen weiter unten noch einmal auf den Begriff der Kantischen „Freiheit" einzugehen haben.

Man missverstehe mich aber nicht dahin, dass ich mit Obigem den sachlichen Wert der Kantischen Ausführungen irgend wie herabmindern wollte. Ich wollte nur ihren methodischen Wert umschreiben, nicht aber die Bedeutung der herrlichen Gedanken, die dort ausgesprochen, und die mit Hilfe der ange-

deuteten Bedeutungsverschiebung noch hervortretender und zugänglicher zu machen sind, irgend wie in Zweifel ziehen. —

Die Deduktion der objektiven Gültigkeit praktischer Gesetze ist also zugleich mit der Deduktion der objektiven Gültigkeit theoretischer Gesetze und diese mit der Deduktion der objektiven Gültigkeit der „reinen Verstandesbegriffe“ geleistet. Praktische wie theoretische Gesetze sind objektiv gültig, weil die Formen, in denen die notwendigen Beziehungen ihrer Inhalte sich bewegen, die Formen der Gesetzmässigkeit des Objektiven überhaupt sind, nämlich die Begriffe der reinen objektiven Synthesis, welche in den „Kategorien“ bestehen.

Gleichwohl hat der Begriff des Objektiven im Gebiete der Sittlichkeit etwas Befremdliches an sich. Was kann hier, im Praktischen, der Begriff einer objektiven Gültigkeit recht eigentlich bedeuten? Scheint er nicht weit eher auf das Theoretische zu passen? Denn hier erkennen wir alle ein notwendiges Gesamtobjekt an, das uns gegenübersteht, und das wir Natur nennen. Aber im Praktischen giebt es doch gar keine Natur als etwas Gegebenes, nach dem sich wie im Theoretischen die Gesetze zu richten hätten. Im Gegenteil, das, was das praktische Gesetz ausdrückt, ist nicht eine notwendige Beziehung von dem, was ist, sondern von dem, was erst sein soll und vielleicht noch nie gewesen ist. Wie kann aber das, was von mir und meiner Ungezwungenheit abhängt, eine Natur sein, einen objektiven Zwang auszuüben vermögen? Und doch ist dem so. Wir haben auch im Praktischen eine Natur, einen objektiven Zwang. Nur ist die Natur nicht die Natur des Seienden, sondern die des Seinsollenden. Es ist nicht eine wirkliche, sondern eine zunächst bloss zu denkende, dann zu bewirkende Natur, ein mögliches objektives Reich der Dinge, nicht wie es ist, aber wie es geschaffen werden könnte. Und dieses Reich denken wir uns notwendiger Weise als in sich zusammenstimmend, also nach Gesetzen zusammenstimmend, als eine Natur. Als eine Natur, die der Mensch frei aus seiner Vernunft über die Natur hinauszubauen vermag, mit und in der er selbst gegeben ist; mit einem Teile der gegebenen Natur, dem Willen, baut er eine selbstgeschaffene, eine neue Natur, eine Natur von unendlicher Möglichkeit und Schönheit. Diese „Fertigkeit der Willkür nach Freiheitsgesetzen“, so drückt sich Kant aus, ist eine „Kunst, welche ein System der Freiheit gleich einem Systeme der Natur möglich macht; fürwahr eine göttliche

Kunst, wenn wir imstande wären, das, was uns die Vernunft vorschreibt, vermittels ihrer auch völlig auszuführen und die Idee davon ins Werk zu richten" (M. 17).

Der objektive Zwang im Praktischen ist also ein objektiver Zwang nicht einer seienden, sondern einer sein sollenden Natur. Und so wird eine transscendentale Deduktion der objektiven Gültigkeit des praktischen Gesetzes ganz parallel der des theoretischen auch lauten können: Beziehungen, die die Form notwendiger Synthesen haben, wie die praktischer Gesetze, sind nicht bloss als subjektiv gültig, sondern auch als objektiv gültig zu begreifen dadurch, dass unter praktischen Gesetzen ein nach Gesetzen zusammenstimmendes Reich, wie es noch nicht ist, aber jederzeit sein sollte, eine sittliche Natur, allererst zu denken möglich ist.

Auch diese transscendentale Deduktion bedarf, wie die theoretische, eines dritten Begriffs. Dieser Begriff ist ganz entsprechend dem Begriff der vollendeten Erfahrung der Begriff der vollendeten Sittlichkeit. Denn dass ein sittliches Handeln ein solches Reich zusammenstimmender Gesetze will, und das ist die Voraussetzung, unter der die Deduktion nur schlüssig wird, gehört notwendig zum Begriffe der vollendeten Sittlichkeit und kann an ihm durch Analyse gefunden und herausgestellt werden.

Schon eine einfache Betrachtung des gewöhnlichen sittlichen Urteils ergiebt, dass im Begriffe des sittlichen Wollens analytisch das Wollen eines sittlichen Reiches liegt. Wenn wir von irgend einer Möglichkeit des Handelns, gegen die sich unser Gewissen sträubt, erfahren, so äussern wir unmittelbar: „das geht doch aber garnicht!" und wollen damit durchaus nicht sagen, dass es mit dem status des empirischen Zustandes unserer selbst und unseres Milieu, also dessen, was ist, nicht zusammenstimme, sondern wir wollen sagen, dass es hinsichtlich eines gedachten Zustandes nicht „gehe", dass es mit einem Zustande nicht zusammenstimmen könne, der uns bezüglich der fraglichen Angelegenheit vorbildlich erscheint, der in ein System der Dinge hineinpasst, nicht wie es ist, sondern wie wir denken, dass es sein sollte. Dieses System der Dinge denken wir uns, wenn wir nicht Utopisten politischer oder religiöser Art sind, natürlich nicht ohne Zusammenhang mit dem gegenwärtigen Zustande, sondern wir denken es uns immer als das Nächst- und Besterreichbare,

sei es nun in Hinsicht auf uns selbst, oder auf eine Gemeinschaft, auf irgend ein Ding oder Geschehnis.

Theoretische wie praktische Gesetze sind also nicht nur daher objektiv gültig zu nennen, weil die Begriffe von Synthesen, welche die in ihnen befindlichen Beziehungen ihrer Form nach konstituieren, diejenigen sind, unter denen ein Objekt überhaupt erst gedacht werden kann, sondern sind auch in der Form als objektiv gültig aufzeigbar, dass sie überhaupt, freilich auch nur auf Grund jener synthetischen Begriffe, die Natur, d. h. das Gesamtobjekt, allererst möglich machen, im Theoretischen die gegebene, im Praktischen die erst zu schaffende Natur.

Universelle Gültigkeit. Kategorischer Imperativ.

Durch die synthetischen Begriffe sind Gesetze, und durch Gesetze ist eine Natur möglich. Die theoretischen Gesetze ergeben die wirkliche Natur, die praktischen Gesetze die zu verwirklichende Natur. Wie aber die wirkliche Natur nur eine ist, so auch die zu verwirklichende Natur, das Reich der Sittlichkeit. Wie Gesetze der Natur nur dadurch Gesetze einer Natur sind, dass sie nicht nur in sich, sondern auch untereinander zusammenstimmen zu einer universellen Einheit, so wird auch erst das Reich der Sittlichkeit eine einzige Natur durch Zusammenstimmen aller als möglich und realisierbar gedachten, also praktischen Gesetze zu einem einheitlichen Ganzen einer widerspruchslosen Mehrheit von Gesetzen, dem sittlichen Universum. So gehört also auch zum praktischen Gesetze als ein notwendiges Moment das seiner universellen Gültigkeit.

Praktische wie theoretische Gesetze können objektive Gültigkeit haben, ohne dadurch schon universelle Gültigkeit zu besitzen. Ich kann mir theoretische Gesetze erdenken, deren inhaltliche Beziehungen durchaus aus logisch möglichen aussersubjektiven Gründen bestehen. So könnten diese Gesetze wohl mit einigen Gesetzen zusammenstimmen, mit anderen aber nicht. Und so könnte es eine Mehrheit von Naturen, d. h. eine Mehrheit von Gruppen zueinanderstimmender Gesetze geben. Die Natur, die zu ergründen aber allein den Wert unserer Wissenschaft ausmacht, ist die uns gegebene Natur, eine einheitliche Natur, wenn auch, was aber damit nichts zu tun hat, unbegrenzte Natur. Damit also ein theoretisches Gesetz nicht eine bloss objektive, sondern auch universelle Gültigkeit besitze, muss es mit allen

anderen theoretischen Gesetzen zusammenstimmen können. Erst dann ist es ein Gesetz der einen einheitlichen Natur.

Und in derselben Weise kann man objektive praktische Gesetze denken, ohne dass sie zugleich universelle praktische Gesetze wären. Es kann sich ein jeder seine willkürlichen Ziele setzen, die Regel, sie zu erreichen, braucht bloss die Form objektiver Gesetzmässigkeit, also z. B. die Beziehung erfahrungsmöglicher Mittel zu erfahrungsmöglichen Zwecken zu besitzen, damit sie ein mögliches objektiv praktisches Gesetz darstelle. Ein solches Gesetz könnte sehr wohl mit irgend welchen anderen Gesetzen zusammenstimmen, ohne deshalb mit allen möglichen Gesetzen zu einem einheitlichen Reiche von zielstrebigen Gesetzen zusammenstimmen zu brauchen. Es gäbe dann auch hier verschiedene Gruppen je unter sich zusammenstimmender Gesetze, verschiedene nun hier nicht als real, sondern als realisierbar gedachte Naturen, nicht ein universelles Reich der Sittlichkeit, sondern verschiedene Reiche der Sittlichkeit, d. h. nicht eine einzige Moral, sondern Moralen. Gerade darin aber vollendet sich der Begriff, das Gesetz des Sittlichen, dass das einzelne praktische Gesetz, um wirklich ein sittliches Gesetz zu sein, eine universelle Gültigkeit haben müsse, also mit allen möglichen praktischen Gesetzen zu einer einheitlichen zu verwirklichenden Natur zusammenstimmen müsse. Nur unter Heraushebung dieses notwendigen Momentes eines praktischen Gesetzes erhält das Gesetz des Sittlichen, der kategorische Imperativ Kants, seine tiefste und eigentliche Bedeutung. Er lautet: Handle so, dass die Maxime deines Handelns ein allgemeines Gesetz werden könnte. Das „allgemein" darf nicht nur den Sinn des Identisch-Gültigen, nicht bloss den des Subjektiv-Objektiv-Gültigen tragen, es muss den Begriff der universellen Gültigkeit in sich schliessen. Diejenige Maxime ist tauglich zu einem sittlichen Gesetze, welche zu einer universellen Gesetzgebung tauglich ist, mit allen von Menschen vorstellbaren Maximen zu der Einheit eines sittlichen Universum zusammenstimmen kann, zu einer Einheit einer realisierbaren Natur, die ebenso wie die Einheit der realen Natur mit der Einheit unseres synthetischen Bewusstseins überhaupt in unauflöslicher Wechselbeziehung steht, welche synthetische Einheit hier nicht bloss die Einheit des Bewusstseins des theoretischen Menschen, sondern die Einheit des praktischen Menschen, die Einheit der Persönlichkeit ist.

Wir wollen, trotz seiner zentralen Bedeutung, das Moment der universellen Gültigkeit nicht weiter verfolgen, sondern uns zu dem Sinne des Begriffes der realen Gültigkeit in Hinsicht auf das Praktische wenden.

2. Der Stoff:
Reale Gültigkeit. Bewertungen, Bedürfnisse.

Während sich die theoretischen Gesetze aus dem Stoffe der Sinnesempfindungen aufbauen, gründen die praktischen Gesetze ihre reale Gültigkeit auf die Realität von Bewertungen. Alles, was eine Begehrung, ein Bedürfnis zu befriedigen vermag, wird für den Menschen Gegenstand einer Bewertung, wird zu einem Gute, zu einem Werte für ihn. Wie theoretische Gesetze nun nur dann Gesetze der allein gegebenen wirklichen Natur sind, wenn ihr Stoff sich aus unverwirrten und unvertauschten Sinnesempfindungen zusammensetzt, so haben auch praktische Gesetze nur dann Realität, d. h. sind sie nur dann Gesetze der allein zu schaffenden sittlichen Natur, wenn sie sich auf unverwirrten und unvertauschten Bewertungen aufbauen. Wie die Sinne sich zu täuschen vermögen, so die Bewertungen. Für die reale Gültigkeit theoretischer wie praktischer Gesetze wird also der normale, der empirisch normale Mensch von Bedeutung. Gehen praktische Gesetze nicht auf normale Bewertungen zurück, so verlieren sie ihre reale Gültigkeit. Damit ist aber nicht gesagt, dass der Mensch, der sich solche real ungültigen praktischen Gesetze auferlegt, unsittlich handle, denn von der Unverfälschtheit des Stoffes hängt nur die Richtigkeit, nicht die Sittlichkeit eines Gesetzes ab. Sehr häufig verwirft das sittliche Urteil eines Menschen die Handlungsweise eines anderen, wo sie in Wirklichkeit gleichermassen sittlich urteilen, und wo nur ihre Bewertungsbasen verschieden sind. Und nur allzu häufig ist es nicht möglich, eine Verständigung herbeizuführen, da es zu diesem Zwecke in vielen Fällen nötig wäre, dass eine Person eine innerste Umwandlung seiner Gefühle erlebte oder in einem längeren Wachstume zu dem feineren und entwickelteren Geschmacke des anderen heranreifte.

Den Stoff praktischer Gesetze bilden also Bewertungen, welche auf die Bedürfnisse zurückgehen, die mit unserer empirischen Natur gegeben sind. So geht die objektive Bewertung des Eigentums auf das subjektive Bedürfnis nach einer individuellen Machtsphäre zurück und bildet den Stoff zu dem prak-

tischen Gesetze: du sollst nicht stehlen. So liefert die Bewertung eines Zustandes, wo einem Menschen durch den Beistand eines anderen aus irgend einer Bedrängnis geholfen wird, den Stoff zu dem Gesetze: hilf dem Bedrängten, und eine feinere, rein innerliche, von der vorigen zu scheidenden Bewertung des status eines hilfreichen Gemütes selber giebt den Stoff zu dem Gebote: sei hilfreich. — Die höchste Bewertung, die je Stoff zu einem praktischen Gesetze abgeben kann, ist die der sittlichen Gesinnung selber. Sie gründet sich auf das innerste Bedürfnis nach einem freien, von aller nicht-vernünftigen Natur unabhängigen Leben und Handeln, und nur dieses innerste Bedürfnis ist es, welches Sittlichkeit überhaupt Realität zu verschaffen vermag. Wird das subjektive Bedürfnis nach autonomen Handeln als das bewusst, was es ist, so wird es zur objektiven Bewertung der Sittlichkeit und vermag als solche nun selber Stoff seiner eigenen Form zu werden: die Bewertung eines Willens, der nur nach Maximen handelt, welche tauglich sind, universell gültige Gesetze abzugeben, ist selbst der Stoff einer Maxime, welche im allerhöchsten Sinne tauglich ist, ein universell gültiges Gesetz vorzustellen. —

Transscendente Gültigkeit?

Wir sprachen bei der Analyse des theoretischen Gesetzes von der Möglichkeit einer transscendenten Gültigkeit theoretischer Gesetze. Wir wiesen sie dort zurück. Hier im Praktischen will uns die gleiche Frage fast unsinnig anmuten, fühlen wir uns doch hier um so mehr als Gesetzgeber, die wir mitten in der realen Welt stehen und wirken, auf ihre Forderungen lauschen und sie zu vernünftigen Inhalten von Gesetzen machen, mit denen wir unsere und nur unsere und keine andere Welt hinaus- und hinaufbauen.

3. Der Inhalt:
Die Notwendigkeit der praktischen Beziehung.

Wie das Gesetz überhaupt, so besitzt das praktische Gesetz das Moment der Notwendigkeit. Die im Gesetze ausgedrückte Beziehung seiner Elemente ist eine notwendige Beziehung. Man lasse sich nicht durch die sprachliche Form, in der manche praktischen Gesetze auftreten, täuschen und glaube nicht, dass solche nicht notwendiger Weise eine Beziehung ausdrücken müssten.

Das praktische Gesetz: du sollst nicht stehlen enthält genau so eine solche wie der Satz: hilf dem Bedürftigen, wo eine Beziehung zwischen den Begriffen „helfen" und „Bedürftiger" ersichtlich ist. Wir brauchen nur den Begriff „stehlen" aufzulösen in „fremdes Eigentum entwenden" oder die negative Form des Verbotes in die positive des Gebotes: achte (sichere, fördere) auch fremdes Eigentum umzuwandeln, um seinen Beziehungscharakter vor uns zu haben. Auch ein Gebot wie: sei hilfreich stellt eine Beziehung dar. Es bedeutet: mache dich hilfreich, mache aus dir einen immer hilfsbereiten Charakter, erziehe dich zum hilfsfähigen Menschen.

Die bestimmten Inhalte der Beziehungen praktischer Gesetze stammen nun, genau wie die theoretischer Gesetze, aus der Erfahrung, die Notwendigkeit dieser Beziehungen aus der Möglichkeit ihrer Deduktion aus wirklichen oder als möglich gedachten Obersätzen. So ist die Notwendigkeit der Beziehung in dem praktischen Satze: vermeide den Luxus — zu deduzieren aus dem Obersatze: trage bei zur grösstmöglichsten Wirtschaftlichkeit deiner Nation — unter Vermittlung des Satzes: Luxus ist Verwendung des wesentlichen Produktionsmittels, des Kapitals, zu fast geringstmöglichster Wirtschaftlichkeit. Die Notwendigkeit praktischer Beziehungen ist wie die theoretischer im übrigen unabhängig davon, ob jene Obersätze richtig oder falsch sind.

Das Reich praktischer Gesetze besteht wie das theoretischer Gesetze aus Reihen und Gruppen von über- und untergeordneten Gesetzen. Gerade in der praktischen Philosophie hat von jeher das Bestreben gewaltet, ein oberstes Gesetz zu finden, aus welchem alle übrigen Gesetze ableitbar wären. Es ist zumeist von vornherein hypostasiert worden, dass es ein einziges solches oberstes Gesetz geben müsse, eine Hypostase, die gleich der in der theoretischen Philosophie keinerlei Berechtigung zu finden vermag. Weshalb soll es nicht hier wie dort eine Reihe letzter Gesetze geben, aus denen sich das Reich aller Gesetze ableiten liesse?

— Diese obersten praktischen Gesetze müssten natürlich inhaltliche Gesetze sein, denn wie sollte sonst die Unendlichkeit inhaltlicher Gesetze daraus abzuleiten sein. Aus einem bloss formalen Gesetze kann man keinen Inhalt ziehen, ein formales Gesetz kann nichts als die Gesetzmässigkeit, entweder die theoretischer oder die praktischer Gesetze, überhaupt bedeuten, es kann kein theoretisches oder praktisches Gesetz selber, sondern bloss das Gesetz des Theoretischen oder das Gesetz des Praktischen

sein. Selbst Kant hat sich hier die Verwechslung zu schulden kommen lassen, das „Gesetz des Sittlichen“ für ein „sittliches Gesetz“ und zwar das oberste zu halten. Er ist darin der Neigung seiner theoretischen Philosophie gefolgt, welche gar zu gern aus reiner Vernunft heraus einen „Übergang“ von rein formalen Gesetzen der Erfahrung, die er auch gerne Gesetze einer „reinen Naturwissenschaft“ nennt, zu den inhaltlichen Erfahrungsgesetzen selber finden möchte.

Er hat denn auch von vornherein das Bestreben, aus dem Gesetze des Sittlichen sittliche Gesetze abzuleiten. Dabei kommt er entweder, und zwar auch nur durch Benutzung unauffälliger inhaltlicher Sätze, zu ganz unhaltbaren Folgerungen, wie zu dem fälschlich gefassten Satze: du sollst nicht lügen, wo die Wahrhaftigkeit nicht rein innerlich als der Wert einer Wahrhaftigkeit gegen sich selbst, einer Übereinstimmung mit sich selbst, sondern rein äusserlich als das Aussprechen von dem, was als Tatsache bewusst ist, gefasst wird (man denke an die unglaublichen Konsequenzen, die in dem kleinen Aufsatze: „Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen“ zu Tage treten), oder er kommt zu inhaltlichen Sätzen durch „Anwendung des praktischen Prinzips auf den besonderen, empirischen Menschen“, wie sie in der Metaphysik der Sitten vorliegen.

Von einer „Anwendung“ des formalen Prinzipes kann man aber nur in seiner Bedeutung als praktischem Kriterium bei wirklichen sittlichen Entscheidungen reden. Hier wird es tatsächlich „angewandt“, um zu entscheiden, ob eine Absicht sittlich ist. Ist die Maxime, der die einzelne bestimmte Entscheidung untersteht, fähig, ein universelles Gesetz zu werden, kann man sie als ohne Widerspruch in sich selber und zu anderen möglichen Maximen seiner selbst denken, so ist sie als sittlich sanktioniert.

Aber man kann von keiner „Anwendung“ des formalen Prinzipes sprechen, wenn es sich darum handelt, dass man eine inhaltliche Ethik schreibe, dass man inhaltliche praktische Gesetze ableiten will. Da ist das formale Prinzip als Gesetz des Sittlichen, als Begriff des Sittlichen vorausgesetzt, und es ist nur noch die Aufgabe vorhanden, aus einzelnen sittlichen Gesetzen umfassendere Gesetze zu induzieren und wiederum aus denen einzelne besondere Gesetze zu deduzieren, die Gesetze zu ordnen und dergleichen.

Hätte Kant diesen methodischen Gedanken walten lassen, wäre seine Ethik in der Konstruktion glücklicher gewesen, und er

wäre von den Einteilungsgründen, die ihm anscheinend aus dem formalen Prinzip selber entsprangen, zu den sachlichen, inhaltlichen Einteilungen übergegangen, die durch oberste inhaltliche Gesetze gegeben sind. Diese letzteren kommen demgemäss bei Kant, trotzdem fortwährend auf sie rekurriert wird, in ganz sekundärer Betonung auf den Plan, so dass z. B. das Gesetz, für Glückseligkeit zu sorgen, für ihn nur darum Gültigkeit hat, weil ein Mangel an Glückseligkeit einen Grund zur Übertretung von Geboten der Pflicht werden könnte.

In Wahrheit aber ist das Gesetz, für Glück zu sorgen, ein ausserordentlich umfassendes inhaltliches praktisches Gesetz. Als ein solches wird es aber bei Kant nicht hervorgehoben, in der Tat aber fortwährend anerkannt.

Und so geschieht überhaupt die scheinbar direkte „Anwendung" des „obersten Prinzipes", welches als blosses Gesetz des Sittlichen garnicht zu einer direkten „Anwendung" fähig ist, durch fortwährende stillschweigende Voraussetzung inhaltlicher praktischer Gesetze von grösserem Umfange, welchen spezielle Gesetze eingeordnet werden können.

Und woher stammen diese stillschweigend benutzten obersten Gesetze? Sie sind gegeben wie die obersten theoretischen Gesetze gegeben sind. Sie gehen auf empirisch zu konstatierende oberste Bewertungen zurück, wie auf die der Schönheit, des Glücks, der Kraft, der Gesundheit, des Reichtums (im inneren Sinne), der Sittlichkeit selber (als realer Erscheinung), der Macht u. s. w.

Ob diese Werte auf einen einzigen Wert, oder die Gesetze, die auf ihre Erhaltung oder Förderung, ihre Achtung, Ausweitung oder Einschränkung gehen, auf ein einziges oberstes inhaltliches oberstes Gesetz zu reduzieren sind? Gleichviel, jedenfalls sind sie zu unterscheiden als oberste „sittliche" Gesetze, von dem „Gesetze des Sittlichen", welches nichts ist als das auf einen Begriff oder ein Gesetz gebrachte Sittliche selbst, die Form des Sittlichen.

Wir treffen diese Form verschiedentlich an, wenn wir in vorliegender Arbeit die Analyse des Begriffes eines sittlichen Gesetzes vornehmen, wir wären auch auf sie gestossen bei Analyse des Begriffes der Pflicht, des Begriffes einer sittlichen Handlung, des Begriffes eines Unbedingt-Guten. Jede Analyse hätte neben anderen Momenten dieser Begriffe die Momente des Begriffes des Sittlichen selbst ergeben. —

Gleichviel, ob es nun ein einziges oberstes inhaltliches praktisches Gesetz, oder deren mehrere giebt, so ist daran festzuhalten, dass die Notwendigkeit, die in der Beziehung der Momente praktischer Gesetze liegt, wie im Theoretischen sich auf die Möglichkeit der Deduktion der Gesetze aus übergeordneten Gesetzen gründet. Demgegenüber stammen die Beziehungen selber, die bestimmten Inhalte derselben, aus der Erfahrung.

Man darf hier nicht einwenden, dass die Inhalte nicht aus der Erfahrung stammen können, weil praktische Gesetze doch ausdrückten, was sein solle und unter Umständen noch nie dagewesen sei, dass die Inhalte praktischer Gesetze nicht aus der Erfahrung entlehnt sein könnten, weil sie ja erst durch die sittliche Gesetzgebung geschaffen würden. Denn es handelt sich hier natürlich nicht notwendig um Erfahrung von schon Dagewesenem, sondern vielleicht in der Mehrzahl aller Fälle des so verwickelten, immer neue Aufgaben stellenden menschlichen Lebens um mögliche Erfahrung, d. h. nicht um vorliegende, in der Gegenwart erfahrbare Wirklichkeit, sondern um möglicher Erfahrung nicht widersprechende, also daher in der Zukunft vorstellbare, als künftig erfahrbar gedachte Wirklichkeit. Niemals kann etwas Inhalt eines Sittengesetzes werden, das nicht durch wirkliche Handlungen in geschehende, damit erfahrbare Wirklichkeit umgesetzt werden kann. Und diese Möglichkeit der Umsetzung einer blossen Vorstellung eines zu Tuenden in künftig erfahrbare Wirklichkeit ist wie im Theoretischen der gegebenen wirklichen Erfahrung eines Seienden dasjenige Moment, welches Verifikation zu erbringen vermag.

Freilich ist diese mögliche Erfahrung, aus der die Inhalte praktischer Gesetze stammen, die Erfahrung zukünftiger Natur, zukünftiger Dinge und Geschehnisse, wie sie in einer dem künstlerischen Schaffen ähnlichen freien Betätigung der menschlichen Einbildungskraft vorgestellt, also deren ungezwungener Kombination überlassen sind. Wenn diese Natur somit gegenüber der blossen, noch nicht durch das Schaffen des menschlichen Willens bereicherten Natur die mannigfaltigere und uneingeschränktere darstellt, so ist sie doch wiederum in soweit an jene gebunden, als sie nicht anders entstehen kann als dadurch, dass sie der Mensch aus dem status der gegebenen Natur, durch Erfüllung der in der Gegenwart gegebenen sittlichen Aufgaben, herausentwickelt und in den der Zeit nach nächstfolgenden status der

zu schaffenden Natur hinüberführt, die Bestimmtheiten des Gegebenen also als notwendige Bedingungen in die Gesetze des erst zu Schaffenden einfügt.

Aus dem Gesagten geht hervor, wie sich bei aller formellen Gleichheit in Bezug auf die Gesetzmässigkeit und Gültigkeit überhaupt wie auf die Notwendigkeit ihrer Beziehungen und die Methode ihres Auffindens sich theoretische und praktische Gesetze voneinander unterscheiden. Sie unterscheiden sich durch die verschiedenen objektiven Gründe, durch welche ihre Elemente in eine notwendige Beziehung treten. Die notwendigen Beziehungen innerhalb theoretischer Gesetze richten sich nach den objektiv zwingenden Beziehungen des Wirklichen und drücken dadurch eine gefundene Wahrheit aus, die notwendigen Beziehungen innerhalb praktischer Gesetze dagegen richten sich nach objektiv zwingenden Beziehungen des zu Verwirklichenden und drücken dadurch eine mögliche Sittlichkeit aus.

Der Zweck.

Das eine der beiden Momente eines sittlichen Gesetzes drückt immer eine menschliche Willenstätigkeit aus, das andere den Gegenstand, auf welche diese gerichtet ist. Wie die Beziehungen innerhalb eines theoretischen Gesetzes ein Verhältnis ausdrückt, so bezeichnet sie hier ein Verhalten. Das Theoretische stellt dar, wie etwas ist, das praktische Verhalten geht darauf aus, wie etwas sein soll. Es verfolgt daher einen Zweck und zwar einen wertvollen Zweck, einen Wert. Und da es Inhalt eines Gesetzes ist, das als ein sittliches universelle Gültigkeit, d. h. Zusammenstimmung mit anderen Gesetzen als zu einer Natur, verlangt, so geht es auf ein universell gültig Zweckmässiges, ein universell gültig Wertvolles, also nicht auf Zwecke, von denen ich denken muss, dass sie mir bloss angesichts meines eigenen empirischen Selbst als wertvoll, sondern mir angesichts alles Gegenständlichen überhaupt, des Empirischen aller Menschn und Dinge überhaupt, also universell wertvoll, erscheinen.

— Diese universelle Gültigkeit hat, bezüglich des Zwecks, nicht den Sinn, dass die Zwecke universell gültige sind, welche für alle Menschen Wert besitzen, sondern die, welche in allen Menschen, als Vernunftswesen, also vor einer Vernunft überhaupt, als wertvoll beurteilt werden müssen, womit wiederum nicht behauptet sein soll, dass diese Beurteilung allen Menschen realiter möglich

ist, denn dem steht entgegen, dass bei aller Gleichheit der Vernunftsanlage, der blossen Form nach, die Übung derselben in Durchdringung des universell Gegenständlichen, sowohl im Erkennen wie im Bewerten des Einzelnen, also die inhaltlich sich betätigende Vernunft, doch in grössten Verschiedenheiten unter den Menschen anzutreffen ist. Die geringere oder grössere Beschränktheit im Materiale der Vernunft ist nicht nur eine Beschränktheit des Wissens, als eines Materiales der reinen theoretischen Vernunft, sondern ist auch eine Beschränktheit des Bewertens als eines Materiales der reinen praktischen Vernunft. —

Wir sagten, das praktische Verhalten gehe auf einen Zweck. Der Zweck innerhalb praktischer Gesetze ist nicht allein ein Gegenstand der sinnlichen Neigung, sondern ist auch ein Gegenstand der Vernunftsneigung (des moralischen Interesses). Das schliesst nicht aus, dass der Inhalt eines solchen Zwecks mit dem Inhalte sinnlicher Neigung identisch sein kann, er muss es sogar immer sein, denn es giebt keine anderen Zweckinhalte, als die auf unseren sinnlichen Neigungen basieren, seien diese sinnlichen Neigungen auch intellektuelle Neigungen ihrer Empfänglichkeitsseite nach.

Der Zweck ist Gegenstand einer Vernunftsneigung insofern, als er nur Zweck eines praktischen Gesetzes sein kann, wenn dieses Gesetz universell gültig zu sein vermag. Damit wird der Zweck ein universell gültiger Zweck, und als solcher ist er, da nur die Vernunft diese Sanktion erteilen kann, nur sie also ihn gewissermassen als einen solchen schaffen kann, wenn sie auch seinen Inhalt als aussersittlich schon vorfindet, Gegenstand der Vernunftsneigung, denn diese Neigung ist selbst nichts anderes, als das Bedürfnis, nur nach solchen Vorstellungen zu handeln, welche als universell gültige Gesetze sanktionierbar sind.

Allein als einen universell gültigen Zweck enthaltend, ist ein praktisches Gesetz kategorisch gebietend. Das in ihm Gebotene soll nicht um eines anderen Zwecks willen als Mittel geboten sein, sondern um seiner selbst willen, als Selbstzweck. Ich unterlasse das Stehlen nicht darum, weil diese Unterlassung das geeignete Mittel dafür ist, mich vor Strafe und anderen Unannehmlichkeiten zu schützen, sondern ich unterlasse es, weil ich entweder den Zustand individueller Machtsphären kategorisch bewerte und die in die Tat umgesetzte Verfolgung dieser Bewertung tauglich zu einem universell gültigen Gesetze oder einem universell gültigen

Selbstzwecke betrachten muss, oder weil ich, die Sache tiefer fassend, auch vor allem den Gemütszustand, welchem von vornherein als entwickelte Gesinnung die Achtung fremden Eigentums inne wohnt, kategorisch bewerte und die Entwickelung dieses Zustandes in mir oder anderen als einen universell gültigen Selbstzweck erkenne. Die Zwecke sittlicher Gesetze sind Selbstzwecke, unbedingte, kategorisch gebietende Zwecke, die nicht bedingt sind, d. h. nicht als Mittel zu einem anderen Zwecke gesetzt werden, sondern um ihrer selbst willen.

Kategorische und hypothetische Zwecke können natürlich den Inhalten nach dieselben sein, aber der Zweck wird dann als sittlicher gesetzt, wenn er kategorisch, d. h. nicht hypothetisch, nicht als Mittel zu einem anderen Zweck vorgestellt wird.

Die praktischen Gesetze sind der Zahl nach unbeschränkt, weil die Zahl aller nur immer möglichen wertvollen Zwecke, welche in der Geschichte des Menschen oder möglicher, aber noch vernünftiger, über ihn hinaus sich entwickelnder Lebewesen auftreten können, ebenso unendlich sein muss, wie die Unendlichkeit möglicher Veränderungen in einer unendlichen Zeit überhaupt.

Richtig und sittlich.

— Es ist auch hier daran zu erinnern, dass jeder dieser mit der Unendlichkeit der Veränderungen in der Zeit als möglich auftretende Zweck schon dadurch, dass er ein identisch bestimmter Zweck ist, auch ein gültiger Zweck ist, dass also unter dem Begriff der Gültigkeit oder „Allgemeingültigkeit“ sich nichts verbirgt, was unter möglichen Zwecken vielleicht eine Auswahl treffen könnte.

Eine Auswahl unter möglichen und damit gültigen Zwecken trifft nur die universelle Gültigkeit, welche nur den Zweck als einen sittlich zu verfolgenden hinzustellen vermag, der mit den andern möglichen Zwecken des handelnden Individuums zu einem widerspruchslosen Reiche von Zwecken zusammenstimmen kann. Nun ist jedes Individuum ein endliches Zusammen von Bewertungen, aus dem ihm Zwecke überhaupt gegeben werden können, endlich nicht bloss, wenn wir sein sinnliches, sondern auch sein intellektuelles Wesen betrachten, das ihm immer nur ein begrenztes Wissen möglicher, freilich nicht bloss seinem eigenen Gefühlsleben, sondern auch dem anderer entspringender Bewertungen vermitteln kann. Deshalb werden die Zwecke, die einem sittlich

handeln Wollenden zu einem möglichen Universum von Zwecken zusammenstimmen, immer nur eine individuelle Auswahl möglicher Zwecke sein.

Diese Auswahl von Zwecken kann gesund oder krank sein, also nach Gesichtspunkten einer Rangordnung ökonomisch oder unökonomisch oder nach Gesichtspunkten ihrer Verteilung harmonisch oder unharmonisch, also richtig oder falsch sein, sie ist und bleibt in allen Fällen eine sittliche Auswahl und zwar dadurch, dass sie unter dem Gesichtspunkte des Universellen geschehen ist. Jede Maxime, die zu einem universell gültigen Gesetze, d. h. zu einem Gesetze, das mit allen anderen dem Individuum denkbaren zu einer möglichen zu schaffenden Natur in ihm und um ihn zusammenstimmen kann, ist eine sittliche Maxime, jede Handlung, die danach geschieht, eine sittliche Handlung, jede Gesinnung, deren Maximen eine solche Form haben, eine sittliche Gesinnung.

Man kann sich nach dieser Betrachtung, wenigstens als möglich, vorstellen, dass Werte, die vom normalen Menschen nicht anders als für Unwerte angesehen werden können, wie z. B. der Zustand der Berauschtheit, doch fähig wären, den Zweckinhalt einer sittlichen Maxime abzugeben. Für den normalen Menschen würde eine übermässig häufige Wiederkehr oder womöglich ein fortgesetztes Statthaben eines Zustandes der Berauschtheit durchaus mit anderen sittlichen Gesetzen, die auf Erhaltueg der Gesundheit und fast aller höheren Werte gehen, in ärgsten Widerspruch geraten und mit ihnen zu keiner sittlichen Natur, einem Universum von wertvollen Zwecken, zusammenzustimmen vermögen; aber wie, wenn nun der Alkohollüsterne so sehr den Zustand der Berauschtheit über alles andere stellte, dass ihm andererseits alle anderen Werte so gesunken wären, dass er den Wert, den die Berauschtheit für ihn hat, leicht darüber zu stellen vermöchte, er anderseits alle übrigen Menschen betreffs ihrer Wertschätzungen im Irrtume wähnte, vielleicht den möglichst schnellen und völligen Niedergang und Untergang der Menschen für das Erwünschteste, den Zustand der Berauschtheit sowohl für eine glückliche zeitweilige Flucht aus diesem Jammertale, als auch für ein auf die Dauer wirksamstes Mittel zu jenem erwünschten Untergange der Menschen, also eine allgemeine Betrunkenheit für dasjenige hielte, was für sie den höchsten Wert verspräche, von ihnen als solcher nur noch nicht erkannt wäre? Würde er sich nicht denken können, sogar müssen, dass die Maxime, sich so häufig als möglich zu

berauschen, universelle Gültigkeit haben könne? Wir würden einem solchen Menschen, so sehr wir sagen müssten, dass er ein abnormer, degenerierter, pathologischer, gegen edlere Regungen völlig abgestumpfter Mensch sei, nicht Sittlichkeit absprechen können, solange wir wüssten, dass er seine Handlungen nicht aus blossem Triebe begehe, sondern sie, freilich auf Grund seiner verrotteten und kranken Bewertungen, mit dem Reste seiner bewussten Überlegung als vernünftig sanktioniert dächte und demgemäss ausführte.

Es ist dies zu bedenken, um zu wissen, dass es für den Begriff der Sittlichkeit nur auf den Begriff eines Zweckes überhaupt ankommt, welcher sich auf nichts als einen Wert überhaupt gründet. Ein Wert überhaupt ist aber alles, was die Möglichkeit irgend einer Befriedigung in sich enthält, gleichviel ob das Bedürfnis, das nach dieser Befriedigung verlangt, ein krankhaftes oder in irgend einer anderen Beziehung unrichtiges Bedürfnis, der entsprechende Wert also in irgend einem Betracht ein unrichtiger Wert ist. Richtigkeits- und Unrichtigkeitskriterien zu finden, wäre Aufgabe einer Wertlehre, welche oberste inhaltliche Werte aufzustellen und eine Rangordnung der Werte zu schaffen hätte, aus welcher heraus unter anderem zu entscheiden wäre, welche Werte sich gegenseitig beeinträchtigen und welche nicht. Und diese Wertlehre wäre rein empirisch, sie könnte die obersten Bewertungen nur dem entnehmen, was sie als gegeben im Menschen vorzufinden vermöchte. Daraus ersieht man, dass in der Unendlichkeit der Zeit sehr wohl derartige Veränderungen möglich wären, dass unsere jetzigen Bewertungen geradezu auf den Kopf gestellt würden. So wäre es wenigstens möglich zu denken, dass das, was jetzt normal ist, einmal abnorm, und umgekehrt was jetzt abnorm wäre, einmal normal würde.

Zweifellos ist, dass ein Wert, insofern als er ein Bedürfnis befriedigt, als solcher ein Wert bleibt, gleichviel, ob es Menschen giebt, welche das betreffende Bedürfnis besitzen oder nicht. So ist auch die Berauschtheit ein Wert, und damit ein gültiger Wert und seine Verfolgung ein gültiger Zweck, so ausgeschlossen es auch immer ist, dass ihn der normale Mensch als einen universell gültigen Zweck zu erfassen, in seiner Verfolgung als eine sittliche Handlung zu sehen vermag. —

Jeder nur immer mögliche wertvolle Zweck muss als gültig wertvoll beurteilt werden, da der Begriff der Gültig-

keit, wie oben gezeigt, nichts als den einer identischen Bestimmtheit ausdrückt, welche unabhängig von der Zahl der Menschen, die unter ihr etwas denken oder bewerten, und weiterhin unabhängig ist von der Zahl möglicher Fälle der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, so dass ein verfolgter Zweck gültig wertvoll, und die Maxime, nach der sein Wert geschaffen worden, vorausgesetzt, dass sie auch universelle Gültigkeit hat, sittlich gültig ist, auch wenn dieser Zweck nur von einem einzigen Menschen gesetzt oder nur ein einziges bestimmtes Mal in der Geschichte verfolgt und mit ihm ein Wert geschaffen worden ist, ja, wenn er niemals in Wirklichkeit umgesetzt worden ist, sondern bloss in der Vorstellung existiert hat.

— Das praktische Gesetz kann, theoretisch in der Handlung als erscheinende Wirklichkeit angesehen, als theoretisches Gesetz betrachtet werden, und zwar werden dabei die Momente der praktischen Beziehung, des Verhaltens, die Willenstätigkeit und der bewertete Gegenstand, die wie Mittel und Zweck zueinander stehen, zu Momenten einer theoretischen Beziehung, eines Verhältnisses, zu Ursache und Wirkung. Und umgekehrt kann das theoretische Gesetz und zwar insofern, als es auf einen Wert geht, auf den Wert der Wahrheit, als ein praktisches Gesetz angesehen werden.

Man wird fragen: wie kann ein theoretisches Gesetz als praktisches angesehen werden, es enthält doch Naturbeziehungen, aber keine praktische Beziehung, kein Verhalten. Man hat aber nur nötig, vor irgend ein theoretisches Gesetz den Imperativ: urteile, zu setzen, um die auch praktische Bedeutung eines theoretischen Gesetzes einzusehen. Z. B.: urteile: die Stromstärke ist proportional der elektromotorischen Kraft und umgekehrt proportional dem Widerstande. Hier wird das Moment des Verhaltens, der menschlichen Willenstätigkeit bezeichnet durch das „urteile", der Gegenstand, auf den es sich richtet, durch eine objektive Beziehung der Natur, welche als wahr beurteilt wird.

Jedes theoretische Gesetz ist also insoweit ein praktisches Gesetz, als es in sich die Forderung enthält, dass das in ihm Ausgedrückte als wahr bewertet werden soll. Es ist also unsittlich, gegenüber entweder dem Bewusstwerden einer notwendigen Folgerung oder einer Beobachtung des Wirklichen, also der Wahrheit auszuweichen, im ersten Falle, weil sie einer für untrüglich und nicht korrigierbar gehaltenen Beobachtung, im zweiten Falle,

weil sie einer vorgefassten Theorie, die man eigensinnig oder aus selbstbetrügerischem Eigennutz irgendwelcher Art festhalten will, zu widersprechen scheint. Im Erforschen der Wahrheit ist immer ein sittlicher Wille betätigt, denn er ist hier echter Wille, d. h. ein nur durch seine Vernunft bestimmter und beherrschter Wille, der in der Abweisung aller Neigungen (das können auch Gedanken sein, die, ohne entweder durch die Natur der Sache oder die Logik von Schlüssen vernünftig sanktioniert zu sein, sich doch aus Gründen des selbstsüchtigen — rechthaberischen oder subjektiven — Vorurteiles vordrängen), sich sittlich überwindet. —

Wir hätten, entsprechend unserer Analyse des Gesetzes überhaupt, nun auch beim praktischen Gesetze die Momente des Umfanges und des Geltungsbereiches hervorzuheben.

4. Der Umfang. 5. Der Geltungsbereich.

Wir haben vom Umfange praktischer Gesetze schon gesprochen, als wir den Inhalt derselben und insbesondere die Notwendigkeit der Beziehungen, aus denen er besteht, betrachteten. Gleichzeitig haben wir dort die Frage zu beantworten gesucht, ob es einen einzigen letzten praktischen Obersatz oder deren mehrere, also ob es einen oder mehrere Sätze grössten Umfanges gebe, welcher oder welche alle übrigen als speziellere in sich enthielten und aus sich müssten ableiten lassen.

Je grösser der Umfang eines Gesetzes ist, je prinzipieller es also ist, desto grösser ist auch sein Geltungsbereich, ohne dass im geringsten die Gültigkeit des Gesetzes dadurch gefördert wird, wie oben des öfteren schon ausgeführt worden ist. Das Gravitationsgesetz ist in allen Prozessen schwerer Materie wirksam, oder das Gesetz der Nächstenliebe in allen Beziehungen der Menschen untereinander. So sind diese Gesetze grösseren Umfanges zugleich Gesetze eines grösseren Geltungsbereiches.

Wir wollen nun mit der Analyse des Begriffes eines praktischen Gesetzes schliessen, indem wir noch über ein Moment desselben sprechen, welches demselben im realen Bewusstsein anhaftet, das Moment des „Gebotenseins".

6. Das praktische Gesetz als „Gebot".

Mit jedem praktischen Gesetz verbinden wir den Begriff des Gebotes. Wir wissen, dass es uns in einem gegebenen Falle, wo es anwendbar ist, als geboten, als auferlegt erscheint. Wir haben

dann Achtung vor dem Gesetz. Wir fühlen uns ihm unterstellt und uns seiner Forderung gegenüber verpflichtet. Das Gesetz zwingt uns zu der Anerkennung, dass es recht ist, ihm zu folgen, unrecht, ihm nicht zu folgen. Es zwingt uns mit einer Objektivität gleich der der Wirklichkeit. Und doch ist es die Objektivität nicht der Wirklichkeit, sondern eines zu Verwirklichenden. Hier fordert nicht nur der Wert der Wahrheit Anerkennung, sondern der Wert der Sittlichkeit, d. h. nicht nur der Wert eines möglichen theoretisch-praktischen Zusammenstimmens des Subjektiven mit einer nach objektiven Gesetzen zusammenstimmenden Welt, wie sie ist, der Wahrheitswert, sondern der Wert eines überhaupt praktischen Zusammenstimmens des Subjektiven mit einer nach objektiven Gesetzen zusammenstimmenden Welt, wie sie nur immer sein sollte, der Wert aller Werte überhaupt, der universelle Wert.

Die Frage nach dem „Gebotensein", die ja mit der Frage nach dem moralischen Interesse identisch ist, hat Kant z. T. mit der Frage nach der Gültigkeit des Gesetzes der Sittlichkeit verknüpft; er fragt, woher das praktische Gesetz „verbinde", und versteht darunter zunächst weder allein das Moment der Notwendigkeit, die durch Ableitung des Gesetzes des Sittlichen von anderen Begriffen, hier dem Begriffe der Freiheit, gewonnen werden kann, noch das Moment der objektiven Gültigkeit, welche durch die fortschreitende Analyse des Begriffes des Sittlichen überhaupt, also mit Einschluss jener Ableitungen, zu entstehen vermag, noch das Moment des Gebotenseins, des Interesses, welches, psychologisch betrachtet, dem Gesetze anhängt. So sieht es aus, als glaube er in der Antwort auf die Frage, wie kategorische Imperative möglich seien, und an ähnlichen Stellen, alle drei Momente bewiesen zu haben, wenn er sagt (Gr. 83): „Und so sind kategorische Imperative möglich, dadurch, dass die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligiblen Welt macht, wodurch alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäss sein sollen, welches kategorische Sollen einen synthetischen Satz a priori vorstellt, dadurch, dass über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält; ungefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts,

als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzukommen, und dadurch synthetische Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen." Oder auch (Gr. 88): „Jene Gesetze gehen ihn (den Menschen) unmittelbar und kategorisch an, da er nur als Intelligenz das eigentliche Selbst (als Mensch hingegen nur Erscheinung seiner selbst) ist." Im Laufe der Untersuchung aber gelangt er zu einer Scheidung zwischen Gültigkeit und Notwendigkeit des Gesetzes des Sittlichen einerseits und dem moralischen Interesse andererseits und kommt zu dem Resultate: dass das Gesetz des Sittlichen „gilt, weil es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst entsprungen ist; was aber zur blossen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft notwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet". Es ist aber, so hat er vordem deduziert, aus unserem eigentlichen Selbst oder uns selbst, soweit wir der Verstandeswelt oder den Dingen an sich selbst zugehören, entsprungen, weil es die Freiheit zur notwendigen Voraussetzung hat. Und diese ist nur dann mit der Naturnotwendigkeit vereinbar, wenn sie uns nicht als Erscheinung, sondern uns, soweit wir zur Verstandeswelt gehören, zukommt. Die Freiheit aber als solche kommt uns notwendig zu, weil wir Vernunftswesen sind, Vernunft aber etwas ist, das sich durch nichts Fremdes bestimmen lassen kann; „man kann sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewusstsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärts her eine Lenkung empfinge."

So beweist also Kant die Gültigkeit und Notwendigkeit des Gesetzes des Sittlichen. „Wie nun aber reine Vernunft ein Interesse bewirken könne," erklärt er weiterhin, „das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend."

Zu seinem Beweise der Notwendigkeit und Gültigkeit des Gesetzes des Sittlichen hat Kant eine unnötige Metaphysik getrieben. Es ist Metaphysik, wenn man spekulativ das „eigentliche Selbst" ergründen will. Was wir sind, und zwar nicht an sich sind, zu ergründen, ist Sache der Empirie. Und ob die die Vernunft für das Hauptgesetz des Menschen halten wird? Eher das Tierische in ihm. Aber wenn nicht das eigentliche Selbst, so ist die Vernunft wohl unser Bestes und Höchstes. Sie ist es, welche der Wirklichkeit gegenüber ein zu Verwirklichendes

aufzeigt, das uns zu immer freierem und schönerem Dasein verhelfen mag.

Wie wir sahen, hat Kant zu Anfang seiner Deduktion im letzten Abschnitte der Grundlegung den Versuch gemacht, ob nicht auch das moralische Interesse durch Zurückgehen auf die intelligible Welt beweisbar wäre. Selbst aber, wenn dem so wäre, wenn die Vernunft und ihre Gesetzmässigkeit unser „eigentliches Selbst" wären, so würde daraus immer noch nicht einzusehen sein, warum das, was dieses eigentliche Selbst uns vorhält, für uns „verbindlich" sein sollte. Bloss daraus, dass irgend etwas ist, wie es ist, kann ich mir niemals erklären, dass ich ihm verbunden sein sollte. Kant sagt: die Verstandeswelt enthält den Grund der Sinnenwelt, also ist die Sinnenwelt der Verstandeswelt untergeordnet. Ja, theoretisch, aber warum deswegen auch praktisch in Form einer Verbindlichkeit? Es ist tatsächlich so, dass die Verstandesweit, sagen wir besser, dass das Gesetzmässige der Vernunft den Grund der Gesetzmässigkeit der Sinnenwelt, des Inbegriffes der Erscheinungen, enthält, d. h. dass durch die notwendige Synthesis der Vernunft die gegebenen Beziehungen der Natur erst zu gesetzmässigen werden und eine Erfahrung der Dinge, ja, eine Natur selbst erst begreiflich wird. Und es ist deshalb notwendig, dass überall da, wo Gesetze auftreten, die Vernunft im Spiele ist, auch im Handeln, nur dass sie hier praktische Vernunft ist, wo sie dort theoretische war. Kants Argument kann also nur beweisen, dass auch die gebietende Vernunft keine andere ist als die denkende, aber es kann nicht beweisen, dass sie gebieten und in praktischem Sinne verbindlich machen muss.

Teleologie.

Wir müssen uns mit der Tatsache begnügen, dass die praktischen Gesetze in uns unmittelbare Achtung erzeugen, dass wir uns ihnen verbunden erachten. Oder wir müssten teleologisch vorgehen. Wir könnten sagen, dass die Natur eine Tendenz zur Entwicklung immer höherer Lebewesen habe und daher dem Menschen, um ihm eine Möglichkeit zu ganz besonderem Aufschwunge zu geben, eine gebietende Vernunft geschenkt habe, welche allein der Aufgabe gewachsen wäre, selbstbeherrschte, nach objektiven Gesetzen zusammenstimmend handelnde Menschen unbegrenzter Fähigkeiten heranzuziehen.

Man könnte auch sagen, dass die Natur ein Streben nach Schönheit habe, und unter der Voraussetzung, dass Schönheit, sowohl der Natur als auch der Kunst, rein formal bestimmt, ein Zusammenstimmen der Teile zu einem individuellen Ganzen sei, behaupten, dass eine gebietende Vernunft, welche „das Mannigfaltige der Begehrungen der Einheit des Bewusstseins einer im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft oder eines reinen Willens a priori" unterwerfen will (Pr. V. 79), am ehesten alles, was es nur immer als Gegenstand zu erfassen vermag, sich selbst gleicherweise wie alles Geschehen, in Schönheit verwandeln müsse, denn alles, was in ein ungeordnetes Mannigfaltige individuelle Einheit bringt, schafft damit die Schönheit des Kunstwerkes.

Auch Teleologie ist es, wenn Kant abgeleitet haben will, dass sich die Sittlichkeit in einem unendlichen progressus zu einem status der Heiligkeit hinaufzuentwickeln habe, zu einem status, in welchem ein göttliches Wesen Sittlichkeit und Glückseligkeit harmonisch vereinige.

Solche teleologischen Theorieen müssen leider immer Theorieen bleiben. Sie sind nicht zu verifizieren wie diejenigen teleologischen Theorieen, welche auf Dinge gehen, die in der Zeit erschöpfbar sind, und die ja als heuristische Prinzipien ihre grösste Bedeutung in aller Wissenschaft haben. Wer aber kann wissen, ob die gebietende Vernunft einmal ganz und gar Gewalt über den Menschen zu gewinnen, ob er sich durch sie höchste Herrschaft über sich und die Dinge zu erringen oder ob er das nicht zu erreichen vermag.

Alle diese Theorieen wollen das Ziel des Weltgeschehens erkennen. Sie wünschen, in der Übereinstimmung desselben mit dem Gebote der Sittlichkeit eine Art Versicherung ihrer Moral zu sehen. Ist aber die Sittlichkeit frei, die mit solch einer Versicherung liebäugelt? Ihr fehlt der Wagemut, der frische, fröhliche Krieger- und Entdeckermut, sonst hätte sie an der Schönheit und Wirklichkeit jeder einzelnen sittlichen Handlung oder an der Sittlichkeit eines einzigen selbständigen Lebens genug, und es wäre ihr gleich, zu wissen oder nicht zu wissen, wohin der Weg des Geschehens in unabsehbarer Zukunft führen mag.

Bleiben diese teleologischen Theorieen im Reiche des Verifizierbaren, so haben sie ihren grossen Wert. Wir können bei Betrachtung einer einzelnen sittlichen Handlung zu der Theorie

kommen, dass der Zweck derselben sei, dem Menschen, der sie ausführt, einen höheren Wert zu geben und zwar den bestimmten Wert, dass, abgesehen davon, dass durch jede völlig freie Willenshandlung seine Aktionssphäre und damit seine Selbständigkeit und Freiheit wächst, er mehr und mehr zu einem Wesen wird, welches in seinen Handlungen mit denen anderer sittlicher Menschen nach Gesetzen eines objektiv wertvollen zu verwirklichenden Reiches zusammenstimmt und somit den wertloseren Zustand divergierender, bloss subjektiver, ungeordneter Begehrungen in den universell wertvollen Zustand zusammenstimmender, objektiver, geordneter Begehrungen überführen will. Nach dieser Theorie könnte man sich dann das Vorhandensein des Momentes des Gebotenseins gar wohl erklären, da es augenscheinlich ist, dass zur Erreichung eines solchen Zweckes nur etwas wie eine Vernunft vermögend ist, jedenfalls vernunftlose Natur allein dazu nicht imstande wäre.

Auch für Kant „muss es die wahre Bestimmung der Vernunft sein, einen nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nötig war (Gr. 14)". „Wäre an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine Glückseligkeit der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich Vernunft zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu ersehen." Kant treibt hier freilich Teleologie, aber gleichviel, er hat insoweit Recht, als die Vernunft tatsächlich den Zweck zu erfüllen vermag, einen unbedingt guten Willen hervorzurufen, wenn wir auch nicht wissen können, ob das in Zukunft ihr einziger und dauernder, und ob es ihr Zweck in dem metaphysischen Sinne von an sich seienden Endursachen ist.

Aber das können wir beweisen, dass die Vernunft wirklich von Einzelfall zu Einzelfall dazu fähig ist, einen unbedingten Willen zu erzeugen, denn Vernunft ist nichts anderes als das Vermögen des Satzes vom Widerspruch oder der Identität. Sie ist also etwas Reines, damit Inhaltloses, damit Unbedingtes. Sie kann den unendlich möglichen Inhalten, welche veränderlich und bedingt sind, eine zeiträumlich unbedingte und unveränderliche Form geben, die der identischen und der universellen Gültigkeit oder der Widerspruchslosigkeit in sich und zu Anderem als einer Zusammenstimmung zu einer Einheit, d. h. sie kann etwas schlechthin, etwas unbedingt Gutes schaffen.

Und zwar ist dieses unbedingt Gute nicht ein metaphysischer Endzweck irgend welcher Entwickelung ins Unendliche hinein, sondern es ist in jeder einzelnen sittlichen Handlung in der Gesinnung des Handelnden schon verwirklicht und enthalten.

Damit aber dieser unbedingte Wille stattfinden und dadurch ein nach universellen Prinzipien zusammenstimmendes zukünftiges Geschehen geschaffen werden kann, ist es nötig, dass der Vernunft selbst eine Tendenz zum Praktischen, eine Neigung, eine Begehrung innewohnt, das moralische Interesse: So verläuft ein möglicher erlaubt-teleologischer Gedankengang, der nicht eine metaphysische causa finalis finden zu können glaubt, sondern sich selbst nur als Mittel zur Entdeckung in der Erfahrung verifizierbarer wirklicher Zusammenhänge betrachtet.

Nachdem wir so nach Anfügung einer Untersuchung des Momentes des Gebotenseins oder des moralischen Interesses die direkte Analyse des Begriffes eines praktischen Gesetzes geschlossen haben, wollen wir noch das praktische Gesetz in seiner Beziehung zur praktischen Wirklichkeit, d. h. zu den Einzelfällen sittlichen Urteilens und Handelns betrachten.

C. Das praktische Gesetz in seiner Beziehung zum wirklichen Einzelfall sittlichen Handelns.

Die praktischen Gesetze sind wie die theoretischen, unbeschadet des Umstandes, dass sie als solche, als Gesetze, kategorisch sind, in ihrer Anwendung auf die Wirklichkeit hypothetischer Natur. „Keine Aussage," so sagt Riehl in den „Beiträgen zur Logik" (33), „ist für sich genommen hypothetisch. Eine jede muss etwas schlechthin behaupten, indem sie eine Frage entscheidet, einen Zweifel hebt, Vermutung in Überzeugung verwandelt, und wir urteilen entweder garnicht oder auf kategorische Weise. Der hypothetische Charakter eines Urteils geht aus der Beziehung zweier Aussagen hervor, folglich ist das hypothetische Urteil seiner Entstehung nach jederzeit zusammengesetzt, mag auch sein Ausdruck einfach erscheinen.

Die hypothetische Aussage, als deren Schema wir die Formel betrachten: A ist B wenn es C ist, vermittelt den Übergang von einem begrifflichen Satze zu dem entsprechenden Urteile. Begriffliche Sätze sind mögliche Urteile, d, h. sie können als Urteile gebraucht werden, aber nur unter bestimmten Annahmen oder

Voraussetzungen, von deren Verwirklichung ihre Verwandlung in Urteile abhängig erscheint. Der Ausdruck dieser Abhängigkeit ist das hypothetische Urteil. So gilt das Gesetz, dass Körper von den verschiedensten Gewichten mit gleicher Geschwindigkeit fallen, von den wirklichen Fallerscheinungen nur dann, wenn wir die Bedingung hinzufügen: im luftleeren Raume. Alle unsere sogenannten Naturgesetze sind ihrer Notwendigkeit und ausnahmslosen Gültigkeit ungeachtet von hypothetischer Bedeutung. Sie sind Gesetze nicht des Wirklichen schlechthin, sondern des Möglichen, d. i. des unter bestimmten Voraussetzungen Wirklichen."

Genau so ist es mit den praktischen Gesetzen. Auch hier gilt z. B. das Gesetz: hilf dem Bedürftigen nur unter der Bedingung: wenn du die Mittel (Geld, Fähigkeit zu trösten oder dergl.) dazu hast, gelten überhaupt alle praktischen Gesetze nur unter den Bedingungen, die der wirkliche Fall, um den es sich handelt, mit sich führt.

Gar häufig werden praktische Gesetze falsch auf die Wirklichkeit angewandt, indem die Bedingungen übersehen werden, unter denen sie, als bloss begriffliche Sätze, sittliche Urteile werden können, die allein zu einer sittlich-realen Handlung zu führen vermögen.

Elementar- und Individualgesetze, naturwissenschaftliche und historische „Methode". Das Gesetz der Entscheidung.

Man kann das noch anders darstellen: Wie im Theoretischen jeder wirkliche Gegenstand oder jeder wirkliche Prozess nicht durch ein einziges Naturgesetz gedeckt werden kann, sondern in ihm sich eine Menge von Naturgesetzen durchkreuzen, so kann auch für einen wirklichen Fall geforderten menschlichen Handelns nicht bloss ein einziges praktisches Gesetz ausreichen, sondern zumeist ist dazu eine Mehrheit von solchen nötig. Hätte man im Theoretischen wie im Praktischen diese Mehrheit von Gesetzen, die zur Erkenntnis eines individuellen wirklichen Vorganges oder eines individuellen wirklichen Handelns nötig sind, vollständig vor sich, und weiterhin das Wie des Zusammens dieser Gesetze, so würde man in diesem Wie des Zusammenseins das Gesetz des Vorganges selbst besitzen. Man könnte die Gesetze, die man durch Analyse der Naturprozesse, zumeist durch Experiment, ge-

funden hat, isolierte oder Elementargesetze, diejenigen, welche das Gesetz des Zusammengehens dieser isolierten Gesetze zu der Totalität individueller wirklicher Erscheinungen ausdrückten, Totalitäts- oder Individualgesetze nennen. Sie wären recht eigentlich die Gesetze der Form der Dinge und Geschehen, morphologische Gesetze, und hätten besonders in der Tier- und Pflanzenbiologie ihren Ort. Hier im Praktischen haben wir das morphologische Problem in besonderer Bedeutung vor uns. Denn die wirkliche sittliche Entscheidung ist immer die Entscheidung über eine, nun freilich nicht vorzufindende, aber über eine zu schaffende individuelle Form eines Geschehens, das durch unseren Willen entstehen soll, die Entscheidung über eine individuelle Handlung.

Das Gesetz der Entscheidung kann nur lauten: den unter den fraglichen Umständen möglichst grössten Wert zu schaffen, setzt also eine Wertlehre, die eine Rangordnung der Werte feststellt, voraus. Das Gesetz der Entscheidung ist ein praktisches Gesetz unter anderen praktischen Gesetzen, nicht vielleicht das „höchste" sittliche Gesetz. Es geht auf ein Empirisches zurück wie alles andere Inhaltliche, hier auf das Empirische des status mehrerer praktischer Urteile, die zu einem individuellen Ganzen vereinigt werden sollen.

Das Gesetz der Entscheidung kann aus dem Grunde kein höchstes inhaltliches Gesetz sein, weil es nur ganz allgemein von dem höchsten Werte, der in einem bestimmten Falle zu erstreben wäre, überhaupt spricht, also von keinem bestimmten Werte sprechen kann, somit also aus ihm auch keine inhaltlichen Gesetze abgeleitet werden können. Die bestimmten höchsten, in die blosse Form des sittlichen Gesetzes überhaupt einsetzbaren Werte, wie die Zwecke der Gesundheit, der Macht, des (inneren) Reichtums, der Wahrheit, der sittlichen Gesinnung selber, der Schönheit im einzelnen u. s. w. sind gegebene Werte, — die in den Begehrungen derselben, der Bewertung derselben liegenden praktischen Beziehungen, die zu Inhalten praktischer Gesetze zu werden vermögen, ursprünglich gegebene Beziehungen.

Das Gesetz der Entscheidung kann aber noch viel weniger die Form des sittlichen Gesetzes, das Gesetz des Sittlichen selber sein. Denn dem steht entgegen, dass es ja auch ein Gesetz für mögliche unsittliche Handlungen zu sein vermag. Denn auch derjenige, welcher irgend einen ganz egoistischen Zweck verfolgt,

wird diesen, trotzdem ihm die Gesetze, die zu Erreichung desselben zusammenstimmen müssen, also durchaus nicht universell sanktioniert erscheinen, doch für seine egoistisch beengte Absicht als den für ihn höchsten Wert ansehen und wird darauf achten, dass er die dazu nötigen Gesetze in der Zusammensetzung benutzt, als sie die Erreichung dieses höchsten Wertes unverkürzt gewährleisten, und wird dem daraus entstehenden Zusammen von Gesetzen gehorchen. Er hat aber unsittlich gehandelt, weil die Gesetze, die er befolgte, mit Bewusstsein nicht-universelle waren, weil demgemäss der höchste Wert, der sich aus ihrem Zusammen für ihn ergab, bloss ein höchster Wert für ihn, aber kein universell höchster Wert war. Die von ihm befolgten Gesetze und das Gesetz des Zusammens dieser Gesetze waren wohl Gesetze eines Handelns überhaupt, aber nicht Gesetze eines sittlichen Handelns.

Die Vereinigung der einzelnen Gesetze, welche für den Fall einer individuellen Handlung in Betracht kommen, zu einem Individualgesetze, ist die Vereinigung zu einem neuen Gesetze, dem Individualgesetze eines bestimmten historischen wirklichen Ablaufs, und in ihm sind sowohl die Gesetze, die darin zusammengehen, als auch das Wie dieses Zusammengehens ausgedrückt. In dem Riehlschen Beispiele scheint man ein solches Gesetz wie: Körper von den verschiedensten Gewichten fallen mit gleicher Geschwindigkeit allein dann als eigentliches Naturgesetz zu bezeichnen, wenn man noch keine Wirklichkeitsbedingung hinzugefügt hat. Wir müssen aber doch wohl den Begriff des Gesetzes weiter ausdehnen und zwar auf jede begrifflich notwendige Beziehung überhaupt, gleichviel ob diese eine erst bloss angenommene oder schon eingesehen-begriffliche Notwendigkeit besitzt. Fassen wir den Begriff eines Gesetzes so weit, so ist jedes individuelle Wirklichkeitsgebilde der Möglichkeit nach durch ein Individualgesetz zu bezeichnen, und so giebt es auch historische Gesetze, besteht vielmehr Geschichte aus nichts mehr als fortgesetzt miteinander notwendig verknüpften Begriffen, also Gesetzen, aus notwendigen Zusammenhängen.

Man denke nicht, dass unsere Unterscheidung von Elementar- und Individualgesetzen identisch sei mit der Unterscheidung nomothetischer und idiographischer Methode, wie sie Windelband, oder mit der Unterscheidung naturwisserschaftlicher und historischer Gesetze, wie sie Rickert unternommen hat. Vielleicht

sind aber diese mit grösster Vorsicht aufzunehmenden und meines Erachtens auf einem nicht einwandfreien Begriff des „Allgemeinen" aufgebauten Unterscheidungen, soweit sie einen berechtigten Kern besitzen, in obiger Unterscheidung von isolierten oder Elementargesetzen und Totalitäts- oder Individual- (historischen) Gesetzen wieder zu finden. Der ganze Unterschied zwischen Elementar- und Individualgesetzen ist der, dass erstere die Elemente der letzteren zu bilden vermögen, so dass selbst Individualgesetze, soweit sie als Elemente in andere Individualgesetze einzugehen vermögen, in dieser Hinsicht selbst die Rolle von Elementargesetzen spielen. Und andererseits sind die Elementargesetze insofern auch Individualgesetze, als auch sie einem ganz individuellen Prozess entsprechen, der vielleicht nicht in der Wirklichkeit so vereinzelt vorkommt, sondern erst durch das Experiment isoliert werden muss, der aber sonst völlig unabhängig von der Häufigkeit und Wiederholung, in denen er, als in den verschiedensten Prozessen enthalten, auftritt, dem Gesetze lediglich durch seine identische Bestimmtheit seine Gültigkeit verschafft. Das Fallgesetz ist, trotzdem es als ein Element der vielfältigsten und verwickeltsten Gesetze auftritt und mit anderen Gesetzen zu Individualgesetzen des Wirklichen zusammengeht, selbst durchaus ein Individualgesetz, es ist nämlich das Gesetz eines durch das Experiment isolierbaren durchaus individuellen, historischen Prozesses. Das Historische soll etwas Individuelles sein, das sich durch seine Einmaligkeit auszeichnet. Streng genommen kennen wir empirisch überall nichts anderes als solche einmaligen individuellen Abläufe, und auch ein solcher durch das Experiment isolierter Prozess, wie der freie Fall, ist, mit Einschluss aller unausschaltbaren, wenn auch geringfügigen realen Nebenumstände im Zeitpunkt B ein anderer als er es im Zeitpunkt A war.

Aus dem Unterschied von Naturgesetzen und historischen Gesetzen einen Unterschied wissenschaftlicher Methode zu machen, ist verfehlt. Überall herrscht die Analyse, welche aus dem individuell Gegebenen die Elemente zu erforschen versucht, in den Elementen Elementargesetze und in dem Wie des Zusammengehens der Elemente zum Ganzen Individualgesetze besitzt.

Der einzige Unterschied zwischen Naturwissenschaft und Geschichte ist kein methodischer, sondern ein Zweckunterschied. Der Naturwissenschaft ist es zu tun, vom Wirklichen zu den Gesetzen des Wirklichen zu kommen, der Geschichte, vermittels

fortgesetzter und benutzter gesetzlicher Zusammenhänge des Wirklichen zum Wirklichen als solchen zu gelangen.

Die Unterscheidung von Elementar- und Individualgesetzen wird für die praktische Philosophie von Wichtigkeit.

Wie ich im Theoretischen, um einen wirklichen individuellen Vorgang zu erkennen, mit einem oder mehreren Elementargesetzen nicht auskomme, wie ich mir also über zwei gleichzeitig im lufterfüllten Raum fallende Körper nicht durch den blossen Satz: Körper verschiedenen Gewichtes haben gleiche Fallgeschwindigkeit klar werden kann, sondern noch verschiedene Koeffizienten einfügen muss, um zu dem Individualgesetze zu gelangen: zwei Körper von den Gewichten A und B fallen in einem lufterfüllten Raume vom Drucke a unter der Temperatur b im Verhältnis von $\alpha : \beta$, und wie ich allein durch diesen Individualsatz zur Erkenntnis der Gesetzmässigkeit dieses bestimmten Vorganges gelangen kann, so kann ich auch im Praktischen erst dann wissen, was ich in einem bestimmten Falle sittlicher Entscheidung zu tun habe, wenn ich über allgemeine Maximen als blosse praktische Elementargesetze zu der Maxime eines individuellen bestimmten Falles durch Einfügung aller für den Fall notwendigen empirischen Daten, also zu dem Individualgesetze gelange.

Betrachten wir einen bestimmten Fall sittlicher Entscheidung: Ein Jüngling entdeckt in sich ein Talent, zu dessen Betätigung es ihn bald mit aller Gewalt zieht, er hat aber eine unbemittelte Mutter zu unterstützen, die er zärtlich liebt. Es hängt von der Wahl seines Berufes ab, ob er ihr ein erträgliches oder ein sehr eingeschränktes Leben zu bieten vermag. Bei der Entscheidung für den zu wählenden Beruf streiten nun die verschiedensten sittlichen Gesetze in seiner Seele, die Handlung, zu der er sich entschliesst, wird irgend ein bestimmtes Zusammen dieser Gesetze sein, aber gerade das Wie dieses Zusammenseins ist jetzt die schwierige Frage für ihn.

Das Gesetz der Nächstenliebe überhaupt, das Gesetz des Gehorsams und der Liebe des Kindes zu den Eltern, das Gesetz der Förderung von Talenten, der Erhaltung und Förderung des Glücks in sich selbst und in anderen, das Gesetz des Stolzes und der Unabhängigkeit, die ihn nicht die Hilfe Fremder anrufen lassen, sie alle verlangen ihr Recht. Sie alle müssen in irgend einer Weise in dem Individualgesetz der bestimmten individuellen Handlung enthalten sein, die allgemeinen Maximen sowohl wie das,

was in obigem theoretischen Beispiele das Wirklichkeitsdatum des lufterfüllten Raumes ist, was wir aber auch als Gesetz auffassen können, nämlich als das Gesetz, dass die Luft fallenden Körpern einen Widerstand von der und der Grösse entgegensetzt.

Was wird aus der Durchdringung der verschiedenen Gesetze hervorgehen? Das wird davon abhängen, welche Gesetze die ausschlaggebenden sein werden. Diese werden das im Individualgesetze hervorstechende Moment sein. So wird der senkrecht emporgeworfene Körper sich aufsteigend bewegen, dessen ungeachtet, dass auch das Gesetz des Falles, das ihn nach unten zieht, in der Bewegung wirksam ist. So wird der untergetauchte Korken sich doch nach oben bewegen, trotzdem das Gesetz der eigenen Schwere ihn nach unten zieht, da die Schwere des Wassers seinen Aufstieg bewirkt.

Die Entscheidung des Jünglings wird danach ausfallen, welche Zusammenwirkung der verschiedenen Gesetze den seiner Auffassung nach wichtigsten Wert zu Wege bringt. Ist das Gefühl der Kindesliebe übermächtig in ihm, so wird das Gesetz, das auf diesen Wert zielt, vielleicht eine so ausschlaggebende Rolle spielen, dass er vielleicht gar sein Talent zu Gunsten eines erträglichen Berufes ganz aufgeben oder sich doch mindestens einen, wenn auch weniger einträglichen, Beruf wählen wird, der ihm die Ausbildung seines Talentes in einem gewissen Grade erlaubt. Ist seine Nächstenliebe und besonders seine Liebe zur Mutter nicht so gross und der Drang, sein Talent zu betätigen, seine Leidenschaft, Kunstwerke zu schaffen, unabweislich gross, so wird er vielleicht die Unterstützung seiner Mutter auf das Notwendigste beschränken und vielleicht von einem sein Talent irgendwie hemmenden anderweitigen Berufe völlig absehen.

Zweierlei möchte ich noch einmal bestimmt an dieser Betrachtung hervorheben. Erstens, dass nach dem Riehlschen Beispiel zu jedem begrifflichen Satz bestimmte Voraussetzungen hinzukommen müssen, damit aus ihm ein Urteil über die Wirklichkeit zu werden vermag, oder nach unserer Auslegung, dass überhaupt ein Urteil über die Wirklichkeit aus einem Zusammen vieler Gesetze besteht, die sich in bestimmter Weise durchkreuzen, dass solche Urteile über die Wirklichkeit, ob sie nun theoretische oder sittliche Urteile sind, ein Individualgesetz ausdrücken, in welchem Elementargesetze als Elemente enthalten sind.

Und zweitens, dass das Gesetz, welches über das Wie des Zusammengehens der Elementargesetze entscheidet, das Gesetz der Entscheidung lautet: schaffe den für den betreffenden Fall deiner Auffassung nach wichtigsten Wert.

Es ist wohl nicht unangebracht, auch bei obigem Beispiele noch einmal zu betonen, dass wir die Handlung des Jünglings in beiden Entscheidungen als sittlich betrachten müssen, gleichviel, ob wir persönlich diese oder jene der beiden Entscheidungen oder auch eine irgendwie andere Entscheidung allein für richtig halten.

III. Teil.

1. Progressive und regressive Beweisgänge.

Wir wollen nunmehr in einem dritten Teile der Untersuchung, nachdem wir im zweiten Teile derselben die Methode der logischen Analyse an dem Beispiele einer Analyse des Begriffes eines praktischen Gesetzes am Werke gesehen haben, noch die eigentümliche Methode und Beweisart betrachten, welche Kant in seiner theoretischen wie praktischen Philosophie, besonders in seinen „transscendentalen Deduktionen" verfolgt hat.

Die objektive Gültigkeit seines Prinzipes der Sittlichkeit ist nach Kant wie die der Kategorieen einer transscendentalen Deduktion fähig. Kant erweist in der Kritik der reinen Vernunft die objektive Gültigkeit der Kategorieen, indem er diese als Bedingungen der Möglichkeit allgemein gültiger und notwendiger Erfahrung aufzeigt. Ohne die Begriffe bestimmter Synthesen haben wir nur eine ungeordnete Mannigfaltigkeit von sinnlichen Wahrnehmungen, aber keine Erfahrung.

Alle diese Synthesen gehen auf ein Prinzip, auf die transscendentale Synthesis der Apperzeption zurück. Sie ist damit die erste Bedingung möglicher Erfahrung überhaupt. Sie ist die Verbindung eines Mannigfaltigen zu einer Einheit und damit die erste Möglichkeit eines Objektes überhaupt. Erfolgt diese Synthesis gemäss den Formen der Anschauung, Raum und Zeit, so ist das Objekt nicht bloss ein denkbares, sondern ein empirisch-erkennbares, ein Erfahrungsobjekt. Die verschiedenen Bestim-

mungen dieser allgemeinen Synthesis des Mannigfaltigen überhaupt gemäss den Formen von Zeit und Raum sind die Kategorieen. So bezeichnet die Kategorie der Grösse die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume, die Kategorie Ursache-Wirkung die Synthesis des Mannigfaltigen in der Folge der Zeit. Durch diese Synthesen wird also das Mannigfaltige zu Einheiten verbunden und damit der Begriff des Erkennens eines identischen Objektes, über welches gültige und notwendige Erfahrungsurteile gefällt werden können, erst denkbar. Die Kategorieen sind wie ihr Prinzip, die transscendentale Synthesis der Apperzeption, Gründe zur Möglichkeit der Erfahrung, durch sie ist Erfahrung allererst möglich, aus ihnen als notwendigen Momenten des Begriffes der Erfahrung wird diese in einem vollendeten Begriffe erst begreiflich.

Der Beweisgang in dieser transscendentalen Deduktion ist synthetisch, oder sagen wir lieber, wie das Kant selbst vorgeschlagen hat, progressiv. Er geht nicht, wie in den Prolegomenen oder den ersten beiden Abschnitten der Grundlegung, vom unbestimmt exponierten Begriff analytisch oder regressiv zu den Quellen, den einzelnen Momenten des Begriffes, aus denen und deren Zusammensetzung er begriffen werden kann, die also die „Gründe oder Bedingungen seiner Möglichkeit" darstellen, sondern sucht von einem Momente synthetisch oder progressiv zu einem andern Momente zu gelangen, was aber nur immer „in Hinsicht auf ein Drittes", nämlich den unbestimmt exponierten Begriff, der gleichzeitig durch diese Untersuchung zum vollständig ausgebauten Begriffe wird, möglich ist.

So geschieht der progressive Beweisgang der transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der Weise, dass von einem Momente, nämlich den reinen Verstandesbegriffen als Begriffen a priori mit zunächst subjektiver Gültigkeit ausgegangen wird und die vermittelnden Begriffe gesucht werden, welche mit Notwendigkeit zu dem Begriffe objektiver Gültigkeit derselben führen. Dieses Vorwärtsschreiten ist nur möglich „in Hinsicht auf ein Drittes", das Gegebene des Begriffes der Erfahrung, welche Hinsicht Begriffe entdecken hilft wie den Hauptbegriff des obersten Verstandesprinzipes der transscendentalen Synthesis der Apperzeption und im übrigen auch alle diejenigen Begriffe, welche überhaupt durch völlige unmittelbare Analyse des Begriffes der Erfahrung gewonnen werden können.

Wir sagten zu Beginn der Abhandlung, dass die Methode der Wissenschaft die Analyse sei. Der Begriff der wissenschaftlichen Analyse umfasst progressive wie regressive Beweisgänge. Wir gebrauchen in der Tat besser die beiden letzten Bezeichnungen gegenüber den Bezeichnungen von synthetisch und analytisch, um dem Irrtum vorzubeugen, als müsse die Analyse nur regressiv sein. Auch die progressive Beweisart, wenn sie auch von einem Momente synthetisch zu einem andern hinüberkommt, ist doch dabei eine Analyse, da sie dies nicht zustande bringt, ohne auf einen dritten Begriff hinzublicken, in welchem beide Momente notwendig enthalten sind. Man könnte deshalb die Analyse der progressiven Beweisgänge eine mittelbare, die der regressiven eine unmittelbare Analyse nennen.

Andererseits verfährt die Analyse während der wissenschaftlichen Arbeit sowohl im progressiven wie regressiven Beweisgange nicht nur zergliedernd, sondern jeder Akt des Auflösens ist, nach einer andern Seite hin betrachtet, auch ein Akt des Zusammensetzens. Man kann nämlich nichts als Teil eines Ganzen erkennen, wenn man dabei nicht das Ganze fortgesetzt im Auge behält und in Hinsicht auf dieses Ganze den Teil als Teil erkennt. Der Akt des Auflösens hat also sowohl eine zergliedernde wie zusammensetzende Seite.

Man kann nun fragen, weshalb diese Methode dann nicht mit eben demselben Rechte Synthese als Analyse genannt zu werden verdiene. Die Berechtigung, die Methode Analyse zu nennen, erhellt aber daraus, dass der Zweck der wissenschaftlichen Arbeit eine Einsicht in die Glieder und die notwendigen Beziehungen dieser Glieder untereinander und zum Ganzen ist, und daher der durch die wissenschaftliche Arbeit vor allem zu erreichende Zustand der der Aufgelöstheit des gegebenen Ganzen sein muss, der dann ohne weiteres, da er nur in Hinsicht auf das Ganze geschah, die Synthese dieser Glieder in sich enthält, indem die Darstellung der Glieder nicht eine blosse Aufzählung derselben, sondern auch die Beschreibung ihrer Zusammenhänge untereinander und mit dem Ganzen, d. h. damit die Gesetze und das Gesetz des Ganzen in sich fasst. Aber auch deshalb ist die Bezeichnung Analyse berechtigt, weil nicht etwa das zur Untersuchung Gegebene Teile sind, welche zum Ganzen zusammengesetzt werden sollen, sondern ein Ganzes ist, welches allererst in seine

Teile einmal aufgelöst worden sein muss, damit es aus ihnen wieder zusammengesetzt zu werden vermag.

Wir sagten, dass die transscendentale Deduktion in ihrem progressiven Beweisgange „in Hinsicht auf" den Begriff der Erfahrung vorwärts schreite und dabei auf Begriffe stosse, welche sämtlich auch durch blosse unmittelbare Analyse des Begriffes der Erfahrung zu gewinnen wären. Man kann fragen, weshalb sie dann nicht von Kant auf diesem Wege aufgesucht worden. Die Antwort ist darin zu sehen, dass Kant als unbestimmt exponierten Hauptbegriff seiner Kritik der reinen Vernunft nicht den der Erfahrung, sondern den der Vernunft vor sich hatte, er verstand unter seiner Kritik der reinen Vernunft „die Kritik des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag" (R. V. 5). So hatte er unter anderen Erkenntnissen a priori die reinen Verstandesbegriffe vor sich, und erst als ihm die Aufgabe bewusst wurde, die Gründe ihrer objektiven Gültigkeit zu bestimmen, geriet er auf die Untersuchung, die er später transscendentale Deduktion nannte, und erkannte er, dass die Bestimmung der objektiven Gültigkeit nur in Hinsicht auf den Begriff der Erfahrung möglich sei, und nur darin, dass die reinen Verstandesbegriffe als Begriffe erkannt würden, durch die allein erst der Begriff eines Gegenstandes der Erfahrung überhaupt begreiflich würde, ein Beweis für ihre objektive Gültigkeit liegen könne. Die transscendentale Deduktion hat Kant viele Schwierigkeiten verursacht, und er hat sie mehrfach bearbeitet. Die Frage lautete für ihn in dem „Übergange zur transscendentalen Deduktion der Kategorieen", den er in der ersten Vorrede für „hinreichend" erklärt, die objektive Gültigkeit der Verstandesbegriffe darzutun, und den er im Gegensatz zu dem folgenden (2.) Abschnitte, den er als subjektive Deduktion bezeichnet, eine objektive nennt: wie können Begriffe a priori, synthetische Vorstellungen, von Gegenständen gelten, wie können sie „und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich aufeinander notwendigerweise beziehen, und gleichsam einander begegnen?" Die Antwort lautete: alsdann, „wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen". „Die objektive Gültigkeit der Kategorieen als Begriffen a priori wird darauf beruhen, dass durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei. Denn alsdann beziehen sie sich notwendigerweise

und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittels ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann."

Die letzte Darstellung der transscendentalen Deduktion in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft zeigt, dass die Synthesen der Kategorieen alle unter einem gemeinschaftlichen Prinzip, dem Prinzipe der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption, stehen. Und was Kant von ihr beweist, gilt demnach von allen Kategorieen. „Die synthetische Einheit des Bewusstseins ist eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloss selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muss, um für mich Objekt zu werden, weil auf eine andere Art, und ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewusstsein vereinigen würde" (R. V. 663). Man sieht, indem Kant die ursprüngliche Synthese der Apperzeption und damit auch alle bestimmten einzelnen Synthesen, die der Kategorien, als notwendig zum Begriff eines Objekts überhaupt gehörig erkennt, sieht er die objektive Gültigkeit derselben bewiesen.

Es ist damit aber auch ersichtlich, dass das Moment der objektiven Gültigkeit auch durch eine unmittelbare durchgreifende Analyse einer Erkenntnis (nicht eines blossen Denkens) von Objekten, das ist des Begriffes der Erfahrung hätte gewonnen werden können.

Kant hat selber tatsächlich, als er die Kritik der reinen Vernunft von vielen Seiten her missverstanden sah, in seinen Prolegomenen, welche den Hauptzweck und einige Hauptpunkte der Kritik darstellen und erhellen sollte, diese Darstellung der unmittelbaren Analyse oder regressiven Beweisart gewählt. Er exponiert hier unbestimmt die Begriffe reine Mathematik, reine Naturwissenschaft, Metaphysik, alles Begriffe von Wissenschaften, welche synthetische Erkenntnisse a priori in sich bergen, auf die es ihm ankommt. Diese Begriffe analysiert er, um die „Bedingungen ihrer Möglichkeit", d. h. die Momente, die notwendig zu ihrem Begriffe gehören, aufzufinden. So analysiert er in dem Abschnitt: wie ist reine Naturwissenschaft möglich — von der unbestimmten Exposition des Begriffes der reinen Naturwissenschaft bald zu der der Erfahrung abgehend — den letzteren Begriff, dabei unter anderem das Moment der Allgemeingültigkeit (subjektiven Gültigkeit) der Erfahrungsurteile herausstellend und

bedeutungsvoll betonend, dass es und das Moment der objektiven Gültigkeit Wechselbegriffe darstellten. „Erfahrungsurteile werden ihre objektive Gültigkeit nicht von der unmittelbaren Erkenntnis des Gegenstandes (denn diese ist nicht möglich), sondern bloss von der Bedingung der Allgemeingültigkeit der empirischen Urteile entlehnen." „Es wäre kein Grund, warum Anderer Urteile notwendig mit den meinigen übereinstimmen müssten, wenn es nicht die Einheit des Gegenstandes wäre, auf den sie sich alle bezogen, mit dem sie übeinstimmen und daher auch alle untereinander zusammenstimmen müssen" (Pr. 78).

Hier hätte nun Kant entschiedener, als es geschehen ist, von der unbestimmten Exposition des Begriffes der Erfahrung weiterhin abgehen sollen zu der des Begriffes eines Erfahrungsobjektes und ausdrücklich fragen sollen: wie ist ein Erfahrungsobjekt überhaupt möglich? Die Analyse dieses Begriffes hätte dann dessen Momente als „Bedingungen seiner Möglichkeit" gefunden. Es hätte sich herausgestellt, dass zu dem Begriffe eines Objektes der der Einheit überhaupt gehört, dass weiterhin in einer Erfahrung diese Einheit eine Beziehung zu Zeit und Raum haben, dass es somit durch die notwendige Beziehung auf diese „Anschauungsformen" verschiedene Einheitssynthesen geben muss, so z. B. im Verhältnis zur Beharrlichkeit in der Zeit die der Substanz, oder zur Folge in der Zeit die der Ursache, und dass somit durch eine regressive Analyse dasselbe geleistet werden kann als nur immer durch die schwierige progressive Beweisart der transscendentalen Deduktion.

Man sieht, dass es der Natur der Sache nach einfacher gewesen wäre, den Begriff der Erfahrung von vornherein regressiv zu analysieren, um dadurch zu notwendigen Momenten desselben, wie unter anderem zu der der objektiven Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe, zu gelangen. Und in der Tat verlangt eine ideale Darstellung auch, dass das, was ein Denker sagen will, von ihm möglichst in einer unmittelbaren Analyse eines umfassenden Begriffes geschieht. Ist er von einem Begriff ausgegangen, der sich ihm nach vieler Bearbeitung als ein Begriff erweist, welcher in seiner notwendigen Beziehung zu anderen Begriffen nur in Hinsicht auf einen dritten Begriff, der beide als notwendige Momente in sich schliesst, begriffen werden kann, so hat er die progressive Beweisart, in welcher er die Brücke mit Hülfe jenes dritten Begriffs synthetisch von seinem gegebenen Begriff zu dem

zu beweisenden geschlagen hatte, als Vorarbeit anzusehen und die endgültige Darstellung seiner Gedanken in Form einer gründlichen Analyse zu gestalten, welche die Notwendigkeit der Beziehung des gegebenen und des zu beweisenden Begriffes zueinander und zum analysierten Begriff ohne weiteres zu zeigen vermag. Das, was nämlich einem Denker als gegebener Begriff, und was ihm als in seiner notwendigen Beziehung zu dem Gegebenen als gesuchter und zu beweisender erscheint, ist ganz zufällig und individuell, so dass einem Anderen gerade der gegebene Begriff des Einen als gesuchter, der gesuchte aber als der gegebene Begriff im Bewusstsein aufzutauchen vermag.

Was dem wissenschaftlichen Forscher als Hauptzweck obliegt, und was den Hauptwert seiner wissenschaftlichen Arbeit im Resultate darstellt, das sind tatsächliches Aufzeigen der Elemente eines Gegebenen, deren Beziehungen zu einander und zum Ganzen und die Notwendigkeit dieser Beziehungen. Von welchem Teilmomente des Ganzen er ausgeht, um progressiv synthetisch zu einem anderen Momente oder auch zum Ganzen eine Brücke zu schlagen und dabei andere Momente zu finden, macht eine individuelle Heuristik, aber nicht eine Verschiedenheit der Untersuchung ihrem Hauptzwecke nach aus. Will aber doch ein Forscher solche progressiv synthetischen Beweisgänge in seiner Darstellung verwenden, so hat er die Pflicht, dieses ausdrücklich vorzumerken, und anzugeben, von welchem Begriff er ausgeht und zu welchem Begriffe er einen Weg und eine notwendige Beziehung finden will.

Andererseits soll aber damit nicht gesagt werden, als sei diese Vorarbeit progressiv synthetischer Gedankengänge ein irgendwie Unbedeutendes. Sie ist das so wenig, dass sie sogar durchaus notwendig und unerlässlich für die Analyse ist, da erst durch sie die ganze Filiation zusammengehöriger Begriffe lebendig ins Bewusstsein kommt und eine Klarheit über die beste Art unmittelbarer analytischer Darstellung gewonnen werden kann. Ja, je fähiger ein Geist zu diesen Gedankengängen, je synthetischer er ist, um so grösser ist seine philosophische Begabung, um so näher ist er dem philosophischen Genie.

Es ist aber ein Charakteristikum alter wie neuer metaphysischer Systeme, den Leser in einem progressiv synthetischen Beweisgange einem dunklen Ziele entgegenzuführen, das der Metaphysiker nicht eher bekennt, als es erreicht worden, das er aber

während seines ganzen Werkes immerfort vor Augen hatte, ein Ziel, welches zumeist lediglich durch ein Begehren nach einer dem praktischen Bedürfnisse des Menschen entsprechenden Deutung der Welt und nicht durch reines Begehren der Wahrheit diktiert worden ist. Und dabei nennt er auch nicht jenen dritten Begriff, welcher immer zur Verknüpfung zweier Begriffe nötig ist, und den er eigentlich bei seiner ganzen Untersuchung als gegeben vorausgesetzt hat, wenn er ihm vielleicht auch erst während der Untersuchung deutlich ins Bewusstsein getreten ist.

Nachdem wir uns diese Kritik der Kantischen transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe und die Kritik progressiv und regressiv analytischer Beweisgänge überhaupt erlaubt haben, wollen wir die Bedeutung erörtern, welche Kants transscendentale Deduktionen in seiner praktischen Philosophie besitzen.

2. Kants falsche Parallele.

Wir haben oft von der Parallelität zwischen reiner theoretischer und reiner praktischer Vernunft gesprochen. Auch Kant lässt dieselbe hervortreten. Aber bei der transscendentalen Deduktion der objektiven Gültigkeit seines praktischen Prinzipes parallelisiert er falsch.

Er stellt der transscendentalen Deduktion im Theoretischen, welche auf objektive Gültigkeit der Verstandesbegriffe, freilich damit auch — aber nur zu einem Teile — auf die objektive Gültigkeit des Begriffes der „Erfahrung“ geht, eine transscendentale Deduktion gegenüber, welche sogleich die objektive Gültigkeit der „Sittlichkeit“ zeigen soll. Richtig parallelisiert ständen sich gegenüber die transscendentale Deduktion der objektiven Gültigkeit der „Verstandesbegriffe“, als Begriffen, welche den Begriff der Erfahrung (der Form des Denkens, nicht der Anschauung nach) und damit die objektive Gültigkeit der Synthesen, welche im Begriff des theoretischen Gesetzes liegen, möglich machen, und die transscendentale Deduktion der objektiven Gültigkeit von Begriffen, welche den Begriff der Sittlichkeit (auch bloss zum Teil, nämlich wiederum bloss der Form des Denkens, nicht dem Materiale, den Begehrungen nach) möglich machen und damit die objektive Gültigkeit der Synthesen, welche im Begriffe des praktischen Gesetzes liegen.

Nun sind aber diese synthetischen Begriffe nichts als die Begriffe notwendiger Synthesen eines Gesetzes überhaupt, die „Verstandesbegriffe“ sind mit den Begriffen, welche das praktische Gesetz der Denknotwendigkeit seiner Beziehungen nach konstituieren, identisch — wenn sie auch im Praktischen psychologisch in einem andern Gewande: so die Begriffe von Ursache und Wirkung als Begriffe von Mittel und Zweck auftreten —, so dass die transscendentale Deduktion der objektiven Gültigkeit der Verstandesbegriffe die Deduktion der objektiven Gültigkeit des praktischen Gesetzes als Gesetzes überhaupt schon mitgeleistet hat.

Die Unterscheidung möchte subtil und unnötig anmuten, sie ist aber wichtig, weil Kant dadurch, dass er sie übersah und falsch parallelisierte, noch andere anzufechtende Aufstellungen, die damit erwünscht zusammenstimmten, als gerechtfertigt ansah. Er glaubt den Beweisen der objektiven Gültigkeit der Verstandesbegriffe parallel zu gehen, wenn er (Pr. 75) den Satz: „ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines“ (wir sagen: universell gültiges) „Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann“ als einen synthetischen Satz hinstellt, der durch blosse „Zergliederung des Begriffes von einem schlechthin guten Willen nicht gefunden werden“ kann, und nun weiterhin erklärt, dass „solche synthetischen Sätze nur dadurch möglich sind, dass beide Erkenntnisse durch die Verknüpfung mit einem Dritten, darin sie beiderseits anzutreffen sind, untereinander verbunden werden. Der positive Begriff der Freiheit schafft dieses Dritte, welches nicht, wie bei den physischen Ursachen, die Natur der Sinnenwelt sein kann (in deren Begriff die Begriffe von etwas, als Ursache, im Verhältnis auf etwas anderes, als Wirkung, zusammenkommen)“. Dieses Dritte ist hingegen die Verstandeswelt.

Das „Dritte“ ist nicht die „intelligible Welt“, sondern die sittliche „Natur“.

Man sieht die völlige Verschiebung. Im Theoretischen war das Dritte der Begriff der Natur der „Sinnenwelt“ oder auch der „Begriff der Erfahrung“, hier im Praktischen hätte nun auch das Dritte ganz parallel der Begriff der Natur sein müssen, freilich nicht der Natur, soweit sie schon ist, sondern soweit sie noch nicht ist, aber sein soll, oder der Begriff der „Erfahrung“, freilich nicht der Erfahrung des Seienden, sondern des Sein-sollenden,

der Begriff des Bewusstseins des Sittlichen überhaupt, eines Begriffes, nicht aus der Erfahrung gelegentlich erborgt, sondern in der Erfahrung, der sittlichen Erfahrung gegeben, aber ein apriorisches, vor (im Sinne eines logischen Prius) aller Erfahrung gegebenes Moment in sich bergend.

Also nicht Kants „intelligible Welt" ist jenes Dritte, welches die analysierten Momente des Begriffes der Sittlichkeit synthetisch zu dem Ganzen des Begriffes zusammenzufügen vermag, sondern diese unsere wirkliche lebendige Natur, nur freilich nicht, wie sie vor uns liegt, sondern wie sie in unserer Vorstellung aus dem Materiale der gegebenen Natur aufgebaut, durch unseren sittlichen, d. h. sich unabhängig und frei von bloss subjektiven Bestimmungen nach objektiven und universell gültigen Gesetzen bestimmenden Willen allererst geschaffen werden kann.

Und dieser Wille, soweit er Kausalität ist, ist ein Stück dieser unserer Natur, die „Freiheit" Kants ist keine Idee, sondern der Verstandesbegriff von Ursache-Wirkung, angewandt auf den speziellen Fall der Verursachung menschlicher Handlungen durch Vorstellungen der Vernunft. Freilich nicht diese Vorstellungen selbst, als Bedeutungen, als Logisches aufgefasst, sind als Ursachen zu betrachten, sondern das ihnen psycho-physiologisch zugrunde Liegende.

Kants intelligible Welt, auf einen haltbaren Begriff reduziert, ist keine Hinterwelt, sondern bleibt nur eine Welt im bildlichen Sinne, die Welt des Logischen, die Welt der Bedeutungsvorstellungen, der Begriffe.

Freiheit identisch mit Notwendigkeit.

Als solche aber hat sie mit Kausalität, die nur bei Anwendung auf die Welt der Erfahrung, der wirklichen Welt, der Welt der Gegebenheit für eine Bewusstheit, einen Inhalt zu bekommen vermag, nichts zu tun, und Freiheit, als eine „Kausalität der Vernunft", ist identisch mit Notwendigkeit, und zwar mit der bestimmten Notwendigkeit des ursächlichen Zusammenhanges zwischen dem, was universellen Begriffen und Gesetzen psycho-physiologisch zu Grunde liegt, und den menschlichen Handlungen, die daraus folgen.

Kant will (R. V. 702) das Verhältnis vom Subjekt zur Freiheit und von Freiheit zum Handeln aufgefasst wissen nach den Kategorieen von Substanz und Ursache. Aber da dem Subjekt

wie der Freiheit keine Anschauung untergelegt werden können, so sind diese Kategorieen nur anwendbar in dem Sinne von „Subjekt und Prädikat“ resp. „Grund und Folge“, so werden die „Handlungen und Wirkungen gemäss jenen logischen Funktionen so bestimmt, dass sie zugleich mit den Naturgesetzen, den Kategorieen der Substanz und Ursache allemal gemäss erklärt werden können, ob sie gleich aus ganz anderem Prinzip entspringen“, nämlich aus dem Prinzip unseres Seins nicht als Sinnen-, sondern als intelligiblen Wesens.

Man muss demgegenüber zeigen, dass nicht die Kategorieen nur auf die logischen Funktionen zurückgehen, sondern auch die logischen Funktionen nur in den Kategorieen Bedeutung haben können. Und dass, wenn man irgend etwas als im Verhältnis von Grund und Folge und zugleich als existent ansieht, es notwendigerweise ein kategoriales Wirklichkeitsverhältnis sein muss, dem auch eine Anschauung muss untergelegt werden können. Und so kann dem Subjekt und der Freiheit dieses wohl untergelegt werden. Das Subjekt ist ganz einfach unser sinnlich wahrnehmbares Individuum, nur in jenem Teile, welcher die Bedingung für die Entstehung von Begriffen ist, also ein Teil unseres zentralen Nervensystems, so dass unser „intelligibles Selbst“ freilich nicht ein ganz von der Sinnenwelt losgelöstes, aus ganz anderem Prinzip Entsprungenes darstellt, aber doch ausser aus einem Teile unseres sichtbaren Individuum aus unseren Begriffen, aus einem Gedachtsein besteht. Wenden wir die Kategorieen auf diesen Gegenstand an, so tun wir das, ob wirs glauben oder nicht, nur, und können es nur tun, in Hinsicht auf das Sichtbare, Körperliche. Nicht das Begriffliche, das Gedankliche als solches ist Ursache meiner Handlungen und ist Substanz, sondern das diesem Begrifflichen, Gedanklichen psycho-physiologisch Entsprechende.

— Ich möchte zum Schluss auf einen Begriff von Freiheit hinweisen, den Riehl aus dem Begriffe der Kantischen Freiheit entwickelt hat, einen Begriff, welcher sehr wohl mit dem oben ausgeführten Begriff zusammenzustimmen vermag, freilich etwas davon zu Unterscheidendes bedeutet.

Ich habe den Kantischen Begriff der Freiheit haltbar zu machen versucht, indem ich ihn zu dem Begriffe einer bestimmten Kausalverknüpfung machte, welche ebenso wie jede andere Kausalverknüpfung Naturnotwendigkeit darstellt. Als eine Kausalität der

intelligiblen Welt konnte der Begriff kein realer sein, sondern nur als eine Kausalität unserer Welt.

Einen anderen Weg hat Riehl eingeschlagen. Er sagt, der Begriff der Freiheit sei kein realer, aber dafür ein in unendlicher Annäherung realisierbarer Begriff. Gerade darin bestehe seine Hoheit und Bedeutung. Er sieht in dem Begriff der Freiheit ein Ideal, dem nachzustreben und dem sich anzunähern gerade das ausmache, was sittlich zu nennen ist. Durch die sittliche Selbstbestimmung kommen wir dem Ideal der Unabhängigkeit von blossen Neigungen und Bedürfnissen immer näher, und jene völlige Unabhängigkeit ist die Freiheit.

Bei diesem Freiheitsbegriff ist an einen Idealzustand völliger Unabhängigkeit von Bedürfnissen und Neigungen zu denken, und die Annäherung an diesen Zustand würde Individuen grösserer oder geringerer Freiheit in dem Sinne schaffen, dass die Fälle, in denen diese Individuen ihren blossen Trieben trotz der Forderungen der Vernunft unterliegen, immer seltener und andererseits die Fälle der von der Vernunft geführten und geordneten Handlungen an Zahl und Bedeutung immer umfassender und herrschender würden. Dagegen ist bei dem in dieser Untersuchung entwickelten Begriffe die Freiheit der Begriff einer realen notwendigen Verknüpfung, nämlich der von Vorstellungen der Vernunft oder vielmehr deren psycho-physiologischen Untergrunde mit daraus resultierenden Handlungen, ist also in jedem Individuum in vollem Umfange und Inhalte des Begriffes gegenwärtig, ob nun das Individuum jenem hohen anderen Begriffe des Idealzustandes umfänglichster Herrscherfreiheit mehr oder weniger nahe gekommen ist. —

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.

„Kantstudien“.
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 12.

Kants Prinzip der Autonomie

im Verhältnis zur Idee des Reiches der Zwecke.

Von

Kurt Bache
Dr. phil.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1909.

Alle Rechte vorbehalten.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben gratis.

Satzungen der Gesellschaft
durch Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S. (Reichardtstrasse 15),
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Inhalt.

I.

Das Prinzip der Autonomie bei Kant.

§ 1. Die Bedeutung des Sittengesetzes 1
§ 2. Kants Begründungsweise des ethischen Prinzips . . . 4
§ 3. Der Inhalt des Sittengesetzes und seine Begründung selbst 7

II.

Geschichtliches zur teleologischen Anschauung Kants . 14

III.

Autonomie und Reich der Zwecke.

§ 1. Der Begriff der Persönlichkeit 25
a) Die Persönlichkeit als Träger des sittlichen Handelns 25
b) Die Persönlichkeit als Objekt der sittlichen Behandlung und als Gegenstand der Achtung 26
§ 2. Die Gemeinschaft 29
§ 3. Das Reich der Zwecke 31
a) Zum Begriffe des Zweckes 32
b) Das Reich der Zwecke 33

Vorwort.

Wenn ich „Kants Prinzip der Autonomie im Verhältnis zur Idee des Reiches der Zwecke“ zum Gegenstand einer Untersuchung mache, so liegt für diese der Nachdruck auf dem Begriff des Verhältnisses. Ich handle also nicht von dem Prinzip der Autonomie und der Idee eines Reiches der Zwecke, sondern allein von ihrer Beziehung. Weit davon entfernt, die inhaltliche und umfängliche Bedeutung dieser beiden Bestimmungen erschöpfen zu wollen — das hiesse das System der Kantischen Ethik darstellen —, kommt es meiner Arbeit nur auf die Relation beider im Thema bezeichneten Begriffe an, die einerseits kurz nach ihrem historischen Zusammenhange innerhalb der Entwickelung Kants, andererseits nach ihrem logischen Zusammenhange zu ermitteln sind. Und auch hier mache ich nicht den Anspruch, dieses Problem vollauf zu erschöpfen, sondern stelle mir nur die bescheidene Aufgabe, es in seiner allgemeinen Struktur darzulegen.

Halle a. S. Kurt Bache.

I.

Das Prinzip der Autonomie bei Kant.

§ 1.

Die Bedeutung des Sittengesetzes.

Nachdem Kant in der theoretischen Philosophie, wie sie in der „Kritik der reinen Vernunft“ vorliegt, Erkenntnisse von allgemeingültiger Art ermittelt hat, erhebt sich für ihn auf praktischem Gebiete die Grundfrage, ob es auch hier Prinzipien gibt, nach denen wir unser sittliches Tun und Handeln bewerten können, die uns einen Masstab für unsere Handlungen bieten sollen.

Wie in der theoretischen Philosophie im Begriffe des „Grundsatzes“ in letzter Linie das Erkenntnisproblem verankert wurde, so tritt auf praktischem Gebiete der Begriff des „Grundsatzes“ von Anfang an in den Vordergrund der Untersuchung. Handelte es sich dort um theoretische Grundsätze, so muss es sich hier um praktische Grundsätze handeln, die aber gleich zum Beginn der „Kritik der praktischen Vernunft“ auf jene bezogen werden, um zugleich bestimmt von ihnen unterschieden werden zu können. Zunächst bezeichnet Kant hier nämlich das Wesen des praktischen Grundsatzes überhaupt als „Gesetz“, das „als objektiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird“.[1])

So trennt er sein Prinzip einerseits ab von der blos subjektiven Maxime, andererseits vom Prinzip überhaupt. Kant muss diese zweite Abgrenzung vollziehen, weil jedes Prinzip schlechthin Allgemeingültigkeit fordert, ein allgemeingültiges Gesetz überhaupt ist. Das praktische Prinzip bestimmt Kant daher näher dadurch, dass er es auf den Willen jedes vernünftigen Wesens bezieht; hierdurch steckt er innerhalb des Begriffes des allgemeingültigen Prinzips überhaupt den Begriff des praktischen Prinzips definitorisch

1) Vgl. Kant: „Kritik der praktischen Vernunft“. V. Bd. S. 19 der zweiten Hartensteinschen Ausgabe, nach der ich im Folgenden stets Kant zitieren werde.

ab. Dadurch hat Kant die begriffliche Bestimmung des praktischen allgemeingültigen Gesetzes gegeben, dass er es einerseits von der blos subjektiven Maxime, andererseits vom Prinzip überhaupt unterschied. Die Unterscheidung des praktischen vom Prinzip überhaupt gibt Kant sofort aber noch genauer dadurch, dass er nicht blos das praktische Prinzip dem Prinzip überhaupt gegenüberstellt, sondern das letzte disjunktiv zerlegt in theoretische und praktische Prinzipien und nun beide Disjunktionsglieder auf einander vergleichend bezieht:

In seiner Anmerkung zum ersten Paragraphen beschränkt er die theoretischen Prinzipien infolge seiner theoretischen Philosophie auf die Naturerkenntnis.[1]) Das praktische Prinzip hingegen zielt durch die ihm von Kant gewiesene Beziehung auf den Willen immer auf etwas ab, das sein oder geschehen soll. Drückt ein Prinzip an und für sich Notwendigkeit aus, so fordern die theoretischen Prinzipien unbedingte objektive Seins-, das praktische Prinzip endlich beansprucht unbedingte Sollensnotwendigkeit;[2]) diese bezeichnet Kant auch als Nötigung.

Als allgemeingültiges objektives Sollensprinzip also trennt sich unser Gesetz zunächst durch die Objektivität von der Maxime, deren Bestimmung subjektiv ist. Die objektive Sollensnotwendigkeit unterscheidet unser Prinzip sodann vom Prinzip schlechthin, das Notwendigkeit überhaupt verlangt, endlich von den theoretischen Prinzipien, die nur objektive Seinsnotwendigkeit ausdrücken.

Aber auch damit ist Kant für die Bestimmung der Bedeutung des praktischen Prinzips noch nicht genug geschehen. „Eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird,“[3]) nennt Kant einen „Imperativ“.

Von diesem Begriffe des Imperativs oder praktischen Prinzips gelangt Kant weiterhin zum ethischen Prinzip im engeren Sinne und zwar auf dem Wege abermaliger begrifflicher Abgrenzung. Die Beziehung auf den Willen ist nämlich eine zweifache. Einmal kann sie den Willen im Verhältnis zum Objekt, zum Gewollten, betreffen; dann sind es hypothetische Imperative und diese enthalten „blosse Vorschriften der Geschicklichkeit“. Das andere Mal

1) Vgl. „Kritik der praktischen Vernunft“. V. Bd. S. 20 ff.
2) Vgl. dazu auch Windelband, Präludien S. 165 ff. u. 321 ff.
3) Vgl. „Kr. d. pr. V.“. V. Bd. S. 20.

bestimmen die Imperative blos den Willen schlechthin als Willen; es sind dann kategorische Imperative, die allein als praktische Gesetze gelten können. „Die Imperative selber aber, wenn sie bedingt sind, d. i. nicht den Willen schlechthin als Willen, sondern nur in Ansehung einer begehrten Wirkung bestimmen, sind hypothetisch.“ [1]) Bestimmen die Imperative „den Willen als Willen, noch ehe ich frage, ob ich gar das zu einer begehrten Wirkung erforderliche Vermögen habe“, . . . so heissen sie „kategorisch“. [2])

Beide Imperative, die hypothetischen und kategorischen, verlangen nach Kant unbedingte Allgemeingültigkeit. „Ist doch die Regel nur alsdann objektiv und allgemeingültig, wenn sie ohne zufällige, subjektive Bedingungen gilt, die ein vernünftig Wesen von dem andern unterscheiden.“ [3]) Die Allgemeingültigkeit kann weiter allgemeine Anerkennung und auch wiederum allgemeine Verwirklichung beanspruchen. [4]) Der hypothetische Imperativ fordert nun allgemeine Anerkennung, wie der kategorische, aber die Notwendigkeit „ist nur subjektiv bedingt, und man kann sie nicht in allen Subjekten in gleichem Grade voraussetzen“. [5])

Lediglich ein Prinzip aber, das nicht nur allgemein anerkannt, sondern auch allgemein realisiert werden soll, kann nach Kant als Fundamentalgesetz der Ethik auftreten. Es muss demnach das eigentliche Prinzip der Ethik in einem kategorischen Imperativ seinen Ausdruck finden. [6])

---

1) „Kr. d. pr. V.“. V. Bd. S. 20.

2) Ebenda.

3) Ebenda.

4) Bauch: „Schiller und die Idee der Freiheit“ (Kantstudien), X, 3 S. 362ff., wo das Verhältnis genauer dargelegt ist. B. unterscheidet hier innerhalb der praktischen Gesetze solche, die allgemeine Anerkennungsnotwendigkeit und solche, die sowohl allgemeine Anerkennungs- wie allgemeine Realisierungsnotwendigkeit ausdrücken. Indem er diese als rein ethisch, jene als Gesetze der allgemeinen Kultur ansieht, scheint mir diese Auffassung mit der Kantischen Unterscheidung von hypothetischen und kategorischen Imperativen sich zu decken. Im dritten Hauptteil kommen wir darauf zurück.

5) „Kr. d. pr. V.“ V. Bd. S. 21.

6) Vgl. über den kategorischen Imperativ als ethisches Fundament auch Messer „Kants Ethik“ S. 193ff.; doch darf man den kategorischen Imperativ wohl nicht mit Messer „unbegreiflich“ nennen. Nach Kant ist er nicht „unbegreiflich“; sondern, weil er als „oberstes“ sittliches Prinzip nicht aus einem noch „höheren“ ableitbar ist, heisst er bei Kant „unableitbar“. Unableitbarkeit und Unbegreiflichkeit sind aber nach Kant streng

§ 2.
Kants Begründungsweise des ethischen Prinzips.

Haben wir durch Kants eigene Unterscheidung innerhalb des Begriffes eines Prinzips überhaupt die Bedeutung des praktischen Prinzips eingesehen und erkannt, dass es als allgemeines Sollensprinzip für alle vernünftig handelnden Wesen bindend sein und von ihnen befolgt werden soll, so erhebt sich jetzt die Frage, auf welchem Wege Kant zur Aufstellung eines solchen Prinzips gelangt, welche Methode er zu seiner Begründung einschlägt.

Erst nach Erledigung dieser Frage können wir die Begründung selbst oder genauer den durch sein Verfahren begründeten Inhalt zum Gegenstande machen.

Die erste Frage, die uns jetzt beschäftigt, ist also zunächst formal.

Von vornherein fasst Kant, gleichsam als logisch-methodische Disjunktionsglieder, zwei Wege ins Auge: den empirischen und den rationalen. Kann man auf Grund der Erfahrung das ethische Prinzip aufstellen, oder gelangt man auf rationalem Wege zu diesem allgemeingültigen Prinzip?

Das ist die Alternative, vor die sich Kant selbst stellt. Kant weist nun nach, dass uns die Erfahrung[1]) wohl das Material für das sittliche Handeln liefert, dass aber aus der Erfahrung nicht ein Prinzip, das als solches eben allgemeingültig wäre, gewonnen werden kann.

Auf die zweite von Kant gleichfalls ins Auge gefasste Möglichkeit, wonach er zur Aufstellung seines Prinzips den rationalen Weg einschlagen musste, wollen wir näher eingehen.

Wollten wir im einzelnen genauer zusehen, wie Kant seine transscendentale Methode auch auf praktischem Gebiete durchgeführt hat, so könnten wir am besten die Analytik der „Kritik der reinen Vernunft“[2]) mit der der „Kritik der praktischen Vernunft“ eingehender vergleichen. Es kommt uns hier jedoch darauf an, lediglich den

zu unterscheiden. Vgl. dazu auch „Kritik der reinen Vernunft“ III. Bd. S. 145 ff., wo Kant ausser den Begriffen des Ableitens und Begreifens auch die des Begründens und Beweisens von einander unterscheidet.

1) Eine ausführliche Darlegung seiner Ablehnung des Empirismus erübrigt sich wohl, weil sie in der Kant-Literatur oft genug gegeben ist. Vgl. Kuno Fischer: „Kant“: II. Bd. S. 89 ff., Cohen: „Kants Begründung der Ethik“: S. 172 ff, Messer: „Kants Ethik“: S. 163 ff.

2) Vgl. zum Folgenden: Die Analytik der „reinen praktischen Vernunft“, besonders I. Hauptstück 1. Teil und II. Hauptstück.

allgemeinen logischen Charakter seines methodischen Verfahrens zu kennzeichnen, um zu verstehen, auf welchem Wege Kant zu seinem Prinzip gelangte.

Die „Kritik der reinen Vernunft" macht die Möglichkeit der Wissenschaft und Erkenntnis oder des richtigen Denkens überhaupt zu ihrem Probleme; die „Kritik der praktischen Vernunft" sucht zu erforschen, wie auf praktischem Gebiete Sittlichkeit oder richtiges Handeln möglich sei. Durch Begründung des Wissens in der theoretischen Philosophie werden die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung festgestellt, sodass hinwiederum die Grundlagen der materialen theoretischen Erfahrung nicht selbst aus dieser materialen theoretischen Erfahrung gewonnen werden können. Ebenso kann uns auf praktischem Gebiete die materiale sittliche Erfahrung niemals ein allgemeingültiges Prinzip geben, sondern auch hier muss durch eine Analytik der Möglichkeit sittlicher Erfahrung die formal bedingende Gesetzesfunktion aufgedeckt werden. Damit gewinnt das praktische Problem bei Kant seine genaue Bestimmtheit. Denn dadurch präzisiert sich die Frage dahin: Gibt es auf dem Gebiete der praktischen Philosophie eine allgemeingültige Gesetzmässigkeit, die die Grundlage unseres sittlichen Handelns bildet? Diese Art der Gesetzmässigkeit forderte, wie schon gezeigt, allgemeine Anerkennungs- und Realisierungsnotwendigkeit. Wir können also die Frage gleich weiter dahin formulieren: Gibt es eine allgemeingültige, d. h. eine allgemeine Anerkennungs- und Realisierungsnotwendigkeit fordernde Gesetzmässigkeit?

Sehen wir zu, wie sich Kant dazu stellt. Er sagt ohne weiteres: Diese Gesetzmässigkeit sei „unleugbar" und ein „Faktum der Vernunft".[1]) Es kommt ihm nur noch darauf an, dieses Faktum der reinen Vernunft genauer zu bestimmen. Das Faktum der Vernunft, das ja Gesetzmässigkeit bedeutet, ideal ist und also auch ideales Sein besitzt, ist streng zu scheiden von dem Faktum im Sinne des Empirisch-Realen, mit dem es Schoppenhauer[2]) verwechselt hat. Und doch vermissen wir bei Kant den Nachweis der Unleugbarkeit. Kant hat allerdings recht, wenn er die Gesetzmässigkeit für „unleugbar" hält, doch dürfte man wohl fordern,

1) „Kr. d. pr. V." S. 33 ff. und „Grundlage zur Metaphysik der Sitten". S. 259 ff.

2) Schopenhauer; „Die Grundlage der Moral". S. 114 III. Bd. der Grisebachschen Ausgabe.

dass dieses Urteil auch bewiesen werde. Die Begründung seiner Behauptung ist in der Geschichte der kritischen Ethik später dadurch vollzogen worden, dass man nachwies, die Leugnung der Gesetzmässigkeit würde einfach zum Widerspruch führen, weil sie auf Umwegen und versteckte Weise das, was geleugnet wird, schon wieder voraussetzt.[1]) Aus der ganzen Methode Kants scheint sich mir das Fehlen dieses Beweises erklären zu lassen.

In der theoretischen Philosophie sucht Kant, wie wir betonten, unter Voraussetzung der Wissenschaft überhaupt zu erforschen, wie Wissenschaft möglich sei, d. h. die Gesetze, auf denen Wissenschaft beruht, aufzudecken. Ebenso in der praktischen Philosophie. Hier werden sittliches Handeln und allgemeine Verpflichtung als notwendig vorausgesetzt, und es wird nur danach gefragt, wie solches möglich sei.

Nach Kant stellt sich also der Sachverhalt folgendermassen dar. Wie im Theoretischen das Denken an bestimmte Formen oder Gesetzmässigkeiten gebunden ist, um Erkennen oder richtiges Denken zu werden, so sind wir im praktischen Handeln gleichfalls an Gesetzmässigkeiten gebunden, wenn unser Handeln einen Wert haben soll, d. h. richtiges Handeln sein soll. Wir bedürfen also, um dieses nach seinem Werte beurteilen zu können, eines Kriteriums der Beurteilung, da wir nur so eine Wertentscheidung treffen können. Welcher Art ist denn nun das Kriterium?

Das empirisch-reale Dasein kann uns ein solches Kriterium nicht geben, da das, was bewertet und beurteilt werden soll, nicht zusammenfallen kann mit dem, woran etwas beurteilt wird; gibt uns doch das empirisch-reale Dasein nur das Material der Beurteilung. „Zum Unterschiede von diesem Material muss das Kriterium die Form oder das Gesetz der Beurteilung sein, und lediglich im Sinne der Form oder des Gesetzes ist es, in der Gesetzmässigkeit besteht sein Sein.“[2]) Die Form oder das Gesetz für das Handeln stellt nun nach Kant das Sittengesetz dar; sollen unsere sittlichen Handlungen also Wert haben, so müssen sie an dem Sittengesetze als Kriterium gewertet werden.

1) Vgl. ausführlicher darüber: Münsterberg: „Grundzüge der Psychologie“ I. Bd. S. 142 u. Bauch: Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik“. S. 11.

2) Vgl. hierzu und zum Folgenden: Bauch: „Ethik“ in der von W. Windelband herausgegebenen Festschrift zu Kuno Fischers 80. Geburtstage: „Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts“ II. Auflage S. 249 ff., wo B. auf die Kriterien der Beurteilung genauer eingeht.

Bei der Wertmessung und Beurteilung hat nun das Sittengesetz zwei Funktionen. Einmal, was die Bewertung der Handlung, das andere Mal, was die Handlung selbst anbetrifft; das Sittengesetz verleiht der Bewertung oder Beurteilung allgemeine Gültigkeit und wird hierdurch zum Kriterium, zum Masstabe der Bewertung meiner sittlichen Handlungen. Das andere Mal gibt es kraft seiner Geltung dem beurteilten Gegenstande, d. i. der Handlung selbt, Wert, ist mithin Zweck der Handlung.

Und nun erhebt sich für Kant die Frage, welches dieser allgemeingültige Zweck, bezw. dieses Beurteilskriterium sei, d. h. wir sind auf diesem methodischen Wege vor die Frage gestellt: Welches ist nun dieses Sittengesetz, d. h. was besagt es als praktisches Prinzip?

§ 3.
Der Inhalt des Sittengesetzes und seine Begründung selbst.

Ehe wir den Inhalt des Sittengesetzes an der Hand Kants bestimmen, müssen wir erst eine allgemeine Bemerkung über den Begriff des Inhaltes selbst vorausschicken. Ist doch gar vielfach die Meinung vertreten, dass das Sittengesetz inhaltslos sei. Zeige es uns doch nicht, so führt man als Beweis an, wie wir in diesem oder jenem Falle handeln sollen, sondern es ermögliche nur an der Handlung Kritik. Sehen wir darum zunächst erst einmal zu, was der Begriff „Inhalt“ bedeutet.

Wir haben hier zu trennen zwischen dem formalen oder idealen Inhalte des Gesetzes selbst und dem Inhalte der Handlung oder dem materialen Inhalte.[1]) Was den letzteren anbetrifft, so kann uns das Sittengesetz unseren früheren Darlegungen gemäss in der Tat gar keinen Inhalt im Sinne einer inhaltlich bestimmten Handlung angeben. Denn der Inhalt einer Handlung wird ja bestimmt durch die Materialien des Wollens. Diese aber können, wie wir sahen, nur aus der Erfahrung stammen; es kann und muss uns also den materialen Inhalt der Handlung die Erfahrung selbst liefern.

Andererseits würde, wenn uns das Sittengesetz einen bestimmten materialen Inhalt gäbe, dieses seinem Charakter als allgemeingültiges Sollensprinzip widersprechen. Im § 2 sahen wir schon,

1) Vgl. Bauch: Ebenda. S. 257 ff.

dass alle Handlungen und deren Inhalt durch ein Prinzip nicht genau festgelegt werden können, da jede Handlung einen andern Inhalt hat als alle anderen, etwas Allgemeingültiges und Bindendes zusammenfassend also über sie nicht gesagt werden kann.

Das Sittengesetz steht mithin seiner Allgemeingültigkeit wegen über den Handlungen, ist also auch nicht durch die Zeit bedingt, sondern gilt für alle Zeiten. Nun muss aber doch das Sittengesetz überhaupt etwas besagen, um als Forderung an unsern Willen herantreten zu können. Es muss also auch seinerseits einen Inhalt haben, auch nur, um, wie von der oben erwähnten Argumentation zugegeben, die Kritik der Handlung zu ermöglichen. Was ist dies denn nun für ein Inhalt? Das praktische Prinzip war früher bereits als „Sollensgesetz" charakterisiert worden. Das sittliche Prinzip muss also zum Unterschiede vom praktischen Prinzip überhaupt eine besondere Sollensgesetzmässigkeit sein. Sein Inhalt ist also Gesetzes-, nicht Handlungsinhalt im Sinne der Materie der Handlung. Wir wissen jetzt, in welchem Sinne allein das Sittengesetz einen Inhalt haben kann. Es ist Gesetzesinhalt, und zwar zum Unterschiede vom Sollensgesetze schlechthin ein besonderer Gesetzesinhalt, nicht aber materialer Handlungsinhalt. Nun fragt es sich: Welches ist dieser besondere Gesetzesinhalt?

Dem Sollensgesetze gegenüber ist er zwar ein besonderer, allein dem gegenüber, wofür er gilt, muss er seinem Charakter als Sollensgesetz gemäss ein allgemeingültiger sein. Nun ist das, wofür er gilt, das Wollen. Rücksichtlich des Wollens müssen wir, wie wir früher sahen (vgl. S. 3), unterscheiden den Willen als solchen einerseits und das Gewollte oder, wie Kant sagt „die Materie des Willens" andererseits.

Nach dem Vorhergehenden scheidet die Materie aus. Deshalb kann Kant sagen: „Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d. i. jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund), davon absondert, nichts übrig, als die blosse Form einer allgemeinen Gesetzgebung."[1]) Oder „wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maxime als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Prinzipien denken, die nicht der Materie, sondern blos der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten".[2])

---

1) „Kr. d. pr. V." V. Bd. S. 28.
2) Ebenda.

Also ist das Sittengesetz ein seinem Inhalte nach allein für den Willen gültiges Gesetz. Danach kann es also immer nur sagen, wie, nicht was wir wollen sollen. Wie und wann handeln wir nun sittlich wertvoll?

Um unserm Handeln selbst überhaupt sittlichen Wert beilegen zu können, müssen wir überzeugt sein, „dass jeder ebenso sollte handeln wollen, wie wir".[1]) Davon müssen wir also überzeugt sein, wenn wir sittlich, d. h. allgemeingültig und objektiv im Kantischen Sinne handeln. Das bedeutet aber: Wir sollen so wollen, wie jeder andere an unser Statt wollen sollte. Dies ist nun der Sinn und der eigentliche Inhalt jenes von Kant im Paragraphen 7 der „Kritik der praktischen Vernunft" formulierten „Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft", das lautet: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne."[2]) Diese Formulierung nun erfüllt den Anspruch, den wir von vornherein an das praktische Prinzip stellen mussten, und sie drückt in der Tat ein Gesetz aus, das ohne Rücksicht auf die empirisch bedingte Materie allein „die Form des Willens", wie Kant sagt, allein das „Wie" nicht das „Was" des Wollens, wie wir bemerkten, bestimmt. Darum kann Kant sagen, dass „das formale praktische Prinzip der reinen Vernunft, nach welchem die blosse Form einer durch unsere Maxime möglichen allgemeinen Gesetzgebung den obersten und unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens ausmachen muss, das einzig mögliche sei, welches zu kategorischen Imperativen, d. i. praktischen Gesetzen (welche Handlungen zur Pflicht machen) und überhaupt zum Prinzip der Sittlichkeit, sowohl in der Beurteilung, als auch der Anwendung auf den menschlichen Willen, in Bestimmung desselben, tauglich ist".[3])

Dieses „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft" wendet sich somit an den „reinen Willen", wie Kant sagt. Es verlangt daher, dass der Wille sich allein nach dem Gesetze, nicht nach dem Material des Wollens — so treten bei Kant Wollen und Gewolltes klar auseinander — bestimme. Diese Willensbestimmung allein nach dem Gesetze nennt Kant die Autonomie. Der Wille, der sich allein nach dem praktischen Grundgesetze bestimmt, oder

1) Bauch: „Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik". S. 27 ff.

2) „Kr. d. pr. V." V. Bd. S. 33.

3) Ebenda: S. 44.

die Autonomie, ist das Prinzip des sittlichen Lebens, wie das praktische Grundgesetz das Prinzip der Ethik als Wissenschaft vom sittlichen Leben ist. Da nun durch das Prinzip der Ethik nichts anderes formuliert und bestimmt werden soll als das Prinzip der Sittlichkeit selbst, so können wir sagen, dass die Autonomie der eigentliche Inhalt des Sittengesetzes selbst ist. Dies meint Kant, wenn er sagt, „dass reine Vernunft praktisch sein, d. i. für sich, unabhängig von allem Empirischen, den Willen bestimmen könne — und dieses zwar durch ein Faktum, worin sich reine Vernunft bei uns in der Tat praktisch beweist, nämlich die Autonomie in dem Grundsatze der Sittlichkeit, wodurch sie den Willen zur Tat bestimmt".[1])

War also als Prinzip der abstrakten Ethik der kategorisehe Imperativ zu betrachten, so gilt als Gesetz für die konkrete Sittlichkeit die Autonomie.

Der Wille soll bestimmt werden durch das Gesetz; das Gesetz für den Willen ist die Autonomie. Somit wird „der Wille als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäss sich selbst zum Handeln zu bestimmen".[2]) Der Wille unterwirft sich nun selbst dem Vernunftgesetze, sodass die Handlungen nicht der Willkür, sondern gerade der Unterordnung unter das Gesetz entspringen; ein solcher Wille heisst „autonomer" Wille. „In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die blosse allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muss, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit."[3]) Wir haben somit nach Kant eine negative und eine positive Bestimmung der Autonomie des Willens zu unterscheiden. In der Unabhängigkeit von der Materie des Willens erblickt Kant die negative, in der eigenen Gesetzgebung die positive Seite der Autonomie des Willens. „Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen, und als solche, praktischen Vernunft, ist Freiheit im positiven Verstande."[4]) Es kann nun „nichts anderes als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet, so-

1) „Kr. d. pr. V." V. Bd. S. 44; „über den Begriff des Faktums der Vernunft" vgl. oben S. 5.

2) „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". IV. Bd. S. 275.

3) „Kr. d. pr. V." V. Bd. S. 35.

4) Ebenda.

fern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzüglich Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die danach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf".[1])

Im autonomen Willen gewinnt Kant also zugleich — den Inhalt seines Prinzips noch näher bestimmend — den Begriff des Guten. Der autonome, d. h. der sich nach dem Gesetze allein bestimmende Wille, ist für Kant allein als „gut" zu bezeichnen. „Es ist also das vorzüglich Gute in der Person der Wille, der allein durch das Wollen, d. h. an sich gut"[2]) ist. „Es ist, so beginnt Kant seine „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille."[3]) Ist objektiv für die Maxime das Gesetz der einzige Bestimmungsgrund, so ist subjektiv der autonome gute Wille der einzige Ausdruck des Gesetzes. „Es ist von der grössten Wichtigkeit, in allen moralischen Beurteilungen auf das subjektive Prinzip aller Maxime mit der äussersten Genauigkeit Acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in die Notwendigkeit derselben aus Pflicht und aus Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde."[4]) Also aus dem Bewusstsein unbedingter Pflichterfüllung heraus soll ich ohne Rücksicht auf beliebige, willkürliche Neigung, allein aus „Achtung fürs Gesetz" dieses Gesetz befolgen. Damit wird zugleich der Unterschied eines blos „pflichtmässigen" Wollens und eines Wollens aus Pflicht bestimmt: „Darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewusstsein, pflichtgemäss, und aus Pflicht, d. i. aus Achtung fürs Gesetz, gehandelt zu haben, davon das erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen blos die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite aber (die Moralität), der moralische Wert, lediglich darin gesetzt werden muss, dass die Handlung aus Pflicht, d. i. blos um des Gesetzes willen, geschehe."[5]) So involviert die Autonomie schliesslich für Kant die Forderung,

1) „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". IV. Bd. S. 249.
2) Ebenda: S. 242.
3) Ebenda: S. 241.
4) „Kr. d. pr. V." V. Bd. S. 86.
5) Ebenda: S. 85.

allein aus Achtung für das Gesetz zu handeln. In dieser Formel fasst Kant den Inhalt seines Prinzips am kürzesten zusammen. Mit Notwendigkeit fordert also das Sittengesetz, dass wir nur aus Pflicht, dem Bewusstsein allgemeiner Verpflichtung heraus, handeln sollen mit Unterordnung aller Neigungen. Diese Forderung hat viele, unter ihnen auch Schiller,[1]) veranlasst, Kant „Rigorismus" vorzuwerfen, weil mit der Forderung des Handelns allein „aus Pflicht" alle Neigungen abgewiesen und nun jedes Streben nach Glück und Befriedigung ausgeschlossen sei. Gegen dieses Missverständnis Schillers hat sich Kant selbst verwahrt; es ist in seinem Sinne kurz folgendes zu unterscheiden: Eine Handlung kann erstens allein aus Neigung geschehen; dann ist sie von vornherein nicht sittlich aber auch nicht unsittlich zu nennen. Sie gerät mithin durchaus nicht in Konflikt mit der Pflicht.[2]) Eine Handlung kann zweitens aus dem Pflichtgefühl allein herauswachsen; dann ist sie dem Sittengesetze entsprechend, ohne also von der Neigung beeinflusst zu sein. Drittens können sich Neigung und Pflicht in einer Handlung begegnen. Dies ist der einzige Fall, wo Pflicht und Neigung bei der Ausübung einer Handlung widerstreiten können. Dass hier nun bei einer sittlichen Handlung und deren Wertbestimmung die Pflicht über die Neigung siegen muss, leuchtet aber jedem ohne weiteres ein. Somit ist der Vorwurf des „Rigorismus" ungerechtfertigt; Schiller hat späterhin seine Stellung zu dieser Frage geändert und auch in einem Briefe[3]) an Kant den Schein der Gegnerschaft, zu der er „sehr wenig Geschicklichkeit und noch weniger Neigung habe", gemildert. Es ist mithin nicht nötig, dass Neigung und Pflicht in Konflikt geraten müssen.

Hier ist bei Kant, was oft gerade bei diesem Vorwurfe verwechselt wird, in seiner Auffassung der Ethik nur die Neigung und Lust als Zweck, nicht als Motiv verurteilt. „Insofern es sich also um die objektive Feststellung dessen handelt, was sittlich geboten ist, ist der „Rigorismus" Kants, womit er zu verhüten

---

1) „Gerne dient' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin.
Da ist kein anderer Rat, du musst suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann tun, was die Pflicht dir gebeut."

2) „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft". VI. Bd. S. 117.

3) „Kants Schriften in der Akademieausgabe": 11. Briefe II., S. 48 ff.

sucht, dass Neigungen hier nicht als entscheidende Faktoren angesehen werden, in der Tat ein „Lob“.[1])

Der erste Teil dieser Arbeit wäre hiermit abgeschlossen; wir legten dar, was das Sittengesetz Kants bedeute, erläuterten, auf welchem Wege es gefunden sein müsse und deckten endlich den Inhalt des Sittengesetzes auf, dem wir aus Pflicht und Achtung folgen sollen. Zuletzt war gezeigt worden, dass das praktische Sollensgesetz einen besonderen Gesetzesinhalt habe.

Freilich ist dieser Inhalt darum etwas ganz anderes, als der Inhalt der Handlung selbst. Beide Inhaltsbegriffe sind streng von einander zu unterscheiden, wenn der „ethische Inhalt“ überhaupt zur Diskussion gestellt wird. Wenn man gegen Kant bemerkt, er gelange zu keinem „ethischen Inhalt“, so hat man recht, solange man unter „ethischen Inhalt“ den Handlungsinhalt versteht. Nur ist das kein Einwand gegen Kant; denn einen solchen Handlungsinhalt will und kann Kant garnicht in sein Prinzip aufnehmen, weil er sich eben nicht a priori deduzieren lässt, sondern allein in der Erfahrung gegeben werden kann. Unrecht aber hätte man, wenn man damit sagen wollte, dass das Prinzip überhaupt ohne Inhalt und gänzlich leer bleibe. Denn das Wesen des praktischen Prinzips liegt ja gerade darin beschlossen, dass es einen Gesetzesinhalt darstellte.[2]) Unter den Gegnern der Kantischen Ethik hat das am besten wohl Paulsen[3]) gesehen und ebenso richtig, wie gerecht auch zum Ausdruck gebracht, wenn er sagt: „Dass aber die Allgemeinheit des Sollens doch nicht eine leere und willkürliche Forderung etwa der Moralphilosophen ist, sondern auf einem wirklichen Gesetz der Vernunft beruht, das wird durch die Tatsache bewiesen, dass alle Menschen es kennen und anerkennen, wenn nicht durch die Tat, so doch durch das Urteil; der moralischen Beurteilung fremder und eigener Handlungen legen alle stets ein allgemeines Gesetz, eben das Sittengesetz zu Grunde und erkennen damit seine Allgemeingültigkeit an.“

---

1) Messer „Kants Ethik“ S. 231. Zur sogenannten Rigorismusfrage vgl. auch Schwarz: „Der Rationalismus und der Rigorismus in Kants Ethik“. (Kantstudien II., S. 50 ff. u. S. 259 ff.); sowie Bauch: „Glückseligkeit und Persönlichkeit“ S. 53, wo im Paragraphen 7 „der vermeintliche Rigorismus der Kantschen Ethik“ behandelt wird.

2) Vgl. dazu Windelband: Präludien S. 385 ff.

3) Vgl. Paulsen: „Immanuel Kant“ S. 321.

Das praktische Sollensgesetz, das einen besonderen Gesetzesinhalt hat, an dem unsere sittlichen Handlungen bewertet werden sollen, stellt darum nicht nur auf der einen Seite die Grundlage der Bewertung der Handlung, sondern auch auf der anderen Seite der Handlung selbst gegenüber deren Zweck dar.

Das Zweckproblem hat Kant bereits im Beginn seines philosophischen Denkens beschäftigt und ihn seine ganze weitere Entwicklung hindurch begleitet. Dabei hat es, ehe es in seiner Idee des Reiches der Zwecke die letzte systematische Prägung erhalten, im Geiste Kants in seiner eigenen psychologischen Entwicklung zunächst mannigfache historische Formen angenommen. Zwischen diesen aber besteht ein verhältnismässig sehr enger Zusammenhang, sodass uns deren Entwicklung selbst kontinuierlich an die von Kant zuletzt erreichte systematisch-logische Gestaltung des Problems heranführt und uns diese letztere psychologisch und historisch verstehen hilft.

Ehe wir an deren Untersuchung selbst herantreten, wollen wir also die geschichtliche Entwicklung des Zweckproblems innerhalb des Kantischen Denkens, wenigstens in ihren wichtigsten Etappen, behandeln, um sodann den rein logischen Zusammenhang innerhalb der für Kant letzten systematischen Fassung darzulegen.

II.

Geschichtliches zur teleologischen Anschauung Kants.

Betrachten wir nun zunächst kurz die geschichtliche Entwicklung des Zweckbegriffes innerhalb des Kantischen Denkens, so zeigt sich uns, wie soeben bemerkt, dass der Zweckbegriff den Denker bereits in den frühesten Anfängen seines Philosophierens beschäftigt hat. Zunächst freilich ist es das metaphysische Gebiet, auf dem uns der Zweckbegriff bei Kant begegnet.

Die Frage nach dem Zusammenhange des Weltbildes hat er zuerst zu beantworten gesucht, als er noch im Anfange seiner philosophischen Tätigkeit in den Bahnen Newtons wandelte. Hier wollte er zugleich mit der mechanischen Weltentstehung auch den Weltzweck erschliessen; gerade der durchgängige mechanische Zusammenhang der Dinge sollte ihm ja die teleologische Bestimmung

des Weltganzen besonders deutlich machen. Seine Schrift aus dem Jahre 1755: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch, von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt", fusst, wie schon aus dem Titel ersichtlich, auf Newton.

Der Anschauung Newtons folgt dann auch zunächst Kant, wenigstens im Prinzip. Darum ist es auch für ihn, genau wie für Newton, die mechanische Wechselwirkung in der Form der Attraktion und Repulsion, die das Naturgeschehen im absoluten Raume[1]) im Einzelnen regelt. Aber Kant ist ferner auch der Ansicht, dass er, so sehr ihm für die physikalische Erklärung die Wechselwirkung schon als Erklärungsprinzip gilt, nun doch noch einer metaphysischen Erklärung der Wechselwirkung selber bedürfe, um die harmonische Gestaltung des Ganzen verstehen zu können. Dieses Bestreben führt ihn dann zur Annahme Gottes. „Wie wäre es wohl möglich, dass Dinge von verschiedenen Naturen in Verbindung mit einander so vortrefflich Übereinstimmungen und Schönheiten zu bewirken trachten sollten, sogar zu Zwecken solcher Dinge, die sich gewissermassen ausser dem Umfange der toten Materie befinden, nämlich zum Nutzen der Menschen und Tiere, wenn sie nicht einen gemeinschaftlichen Ursprung erkennen, nämlich einen unendlichen Verstand, in welchem aller Dinge wesentliche Beschaffenheit beziehend entworfen worden?"[2]) „Das wohlgeordnete Ganze", das aus vielen Dingen entsteht, „deren jedes seine von dem andern unabhängige Natur hat",[3]) führt Kant also zu dem Gottesbegriff. Wir sehen hieraus seine Stellung zur Religion; er ist sich der Schwierigkeiten, Gott und Welt mit einander in ein Verhältnis zu bringen, wohl bewusst. „Dass Systematische, welches die grossen Glieder der Schöpfung in dem ganzen

1) Kant: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels", S. 215 I. Bd. „Ich sehe nach den ausgemachten Gesetzen der Attraktion den Stoff sich bilden und durch die Zurückstossung ihre Bewegung modifizieren. Ich geniesse das Vergnügen, ohne Beihilfe willkürlicher Erdichtungen, unter der Veranlassung ausgemachter Bewegungsgesetze sich ein wohlgeordnetes Ganzes erzeugen zu sehen, welches demjenigen Weltsystem so ähnlich sieht, das wir vor Augen haben, dass ich mich nicht entbrechen kann, es für dasselbe zu halten."

2) Kant: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels". I. Bd. S. 215.

3) Ebenda; S. 217.

Umfange der Unendlichkeit verbindet, zu entdecken, die Bildung der Weltkörper selber und den Ursprung ihrer Bewegungen aus dem ersten Zustande der Natur durch mechanische Gesetze herzuleiten, solche Einsichten scheinen sehr weit die Kräfte der menschlichen Vernunft zu überschreiten. Von der anderen Seite droht die Religion mit einer feierlichen Anklage über die Verwegenheit, da man der sich selbst überlassenen Natur solche Folgen beizumessen sich erkühnen will, darin man mit Recht die unmittelbare Hand des höchsten Wesens gewahr wird, und besorgt in dem Vorwitz solcher Betrachtungen eine Schutzrede des Gottesleugners anzutreffen." [1])

Kant ist jedoch der Überzeugung, durch die Verbindung von Mechanik und Teleologie diese Schwierigkeiten beseitigt zu haben. So folgt er auch in der teleologischen Metaphysik seinem Vorgänger Newton; auch bei ihm sind jetzt noch Raum und Zeit absolute Realitäten, und sein übersinnliches Reich fasst er auf dieser Stufe noch als eine Gesamtheit realer Dinge, die der metaphysische Realgrund der Sinnenwelt ist.

Auch in Kants Schrift „Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" [1763] ist noch diese seine metaphysisch-teleologische Weltanschauung vorwiegend. Ausdrücklich, ja ausgesprochenermassen ist seine „Absicht in diesen Fällen vornehmlich auf die Methode, vermittelst der Naturwissenschaft zur Erkenntnis Gottes hinaufzusteigen, gerichtet". [2])

Nachdem nun Kant in dieser Schrift zunächst die Ansicht zurückgewiesen hat, dass das Dasein als solches ein Prädikat oder etwa eine Determination von irgend einem Dinge sei, sucht er die „innere Möglichkeit" aller Dinge und ihr Dasein mit einander folgendermassen in Beziehung zu setzen. „Alles Mögliche aber ist etwas, was gedacht werden kann, und dem die logische Beziehung, gemäss dem Satze des Widerspruchs, zukommt." [3]) Nun ist aber eine Existenz absolut notwendig und schlechterdings vorhanden; denn, wenn ich das Dasein überhaupt leugnete, so fällt doch jede Möglichkeit hiermit auch fort. „Ich nehme daraus alsbald ab, dass, wenn ich alles Dasein überhaupt aufhebe, und hierdurch

1) Kant: „Allgem. Naturg. u. Theorie des Himmels". Bd. I S. 211.
2) Kant: „Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes". II. Bd. S. 112.
3) Ebenda.

der letzte Realgrund alles Denklichen wegfällt, gleichfalls alle Möglichkeit verschwindet und nichts mehr zu denken bleibt."[1])

Von der Möglichkeit des Daseins überhaupt schliesst dann Kant auf die Existenz eines Wesens. „Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist."[2]) „Es ist aber gänzlich undenklich und widersprechend, dass etwas nicht sei, und dieses will soviel sagen: eine innere Möglichkeit aufheben, ist: alles Denkliche vertilgen, woraus erhellt, dass die Data zu jedem Denklichen in demjenigen Dinge müssen gegeben sein, dessen Aufhebung auch das Gegenteil aller Möglichkeit ist, das also, was den letzten Grund von einer inneren Möglichkeit enthält, ihn auch von aller überhaupt enthalte, mithin dieser Grund nicht in verschiedenen Substanzen verteilt sein könne"[3]) diesem Wirklichen, das also in seiner Existenz notwendig ist, weil es der Grund aller Möglichkeit überhaupt ist, legt Kant dann Ewigkeit, Unveränderlichkeit, vor allem aber, weil er nur so die hier noch dogmatisch angenommene Zweckmässigkeit der Natur erklären zu können glaubt, zweckvollen Willen und Verstand bei. „Jedermann erkennt, dass ungeachtet aller Gründe der Hervorbringung von Pflanzen und Bäumen, dennoch regelmässige Blumenstücke, Alleen und dergl. nur durch einen Willen, der sie ausführt, möglich sind. Alle Macht und Hervorbringungskraft, dergleichen alle anderen Data zur Möglichkeit ohne einen Verstand sind unzulänglich, die Möglichkeit solcher Ordnung vollständig zu machen."[4])

Diese metaphysisch-teleologische Auffassung, die Kant in diesem Werke noch vertritt, scheint mir Paulsen in seinem Werke „Immanuel Kant" sehr gut wiedergegeben zu haben. „Der eigentliche Sinn aber dieses Beweises ist der Gedanke . . .: Die reale Welt mit ihrer Zusammenstimmung vieler Dinge zur einheitlichen Wirklichkeit ist die Verwirklichung einer möglichen Welt; diese Welt ‚möglicher Dinge' ist das Produkt des göttlichen Intellektes; hier hat nun schon die logisch-teleologische Anpassung der Wesenheiten zu einander stattgefunden, die es möglich macht, dass in der wirklichen Welt die Elemente, nach immanenten Gesetzen

1) Ebenda: S. 126.

2) Ebenda.

3) Kant: „Beweisgr. zu einer Demonstr. d. Daseins Gottes". II. Bd. S. 128.

4) Kant: Ebenda. S. 132.

wirkend, einen sinnvollen Zusammenhang ergeben, sodass es nun nicht beständiger Spezialanpassung durch übernatürliche Einwirkung bedarf.“ [1])

Von der teleologischen Metaphysik ringt sich dann Kant allmählich zur unmetaphysischen, logischen Fassung des Zweckbegriffes durch, indem er diesen als Idee auffasst.

Den Übergang zu dieser Grundeinsicht stellt Kants Dissertation vom Jahre 1770: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ dar. Als Ausgangspunkt hierzu dient ihm die Unterscheidung zwischen sinnlicher und intellektueller Erkenntnis oder dem „mundus sensibilis“ und dem „mundus intelligibilis“. Unter „Sensualitas“ versteht Kant die Aufnahmefähigkeit des Subjektes, durch die ihm vermittelst der Sinne die Erkenntnis der Dinge ermöglicht wird. Mit „Intelligentia“ bezeichnet er die Fähigkeit des Subjektes, sich Dinge, die es sinnfällig nicht schauen kann, vorzustellen. [2])

In der Bestimmung der Begriffe von Zeit und Raum folgt er jetzt zunächst mehr, allerdings in freierer Weise, der Anschauung des Leibniz. So entkleidet er zunächst die Begriffe von Zeit und Raum der ihnen von Newton noch beigelegten Absolutheit, die diese Begriffe auch noch zuvor bei Kant selbst hatten. Dadurch erhält auch sein übersinnliches Reich eine ganz andere Bedeutung. Dieses kann er, da Zeit und Raum nicht mehr absolut gefasst sind, sich nicht mehr wie früher als eine Art von „fabricator mundi“ denken, der hinter der absolut gedachten, zeitlich-räumlich bestimmten Welt steht und selbst den verabsolutierten Erscheinungszusammenhang als metaphysische Kraft lenkt und regiert.

So wird die Zeit für Kant das erste formale Prinzip des „mundus sensibilis“. Da alles in der Zeit als solcher geschieht, ist sie als Begriff eines unendlichen Ganzen zu fassen und hierdurch nie als ein Teil eines anderen möglich. [3])

---

1) Paulsen: „Immanuel Kant“. S. 89.

2) Kant: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ pg. 400 II. Bd.: „Sensualitas est receptivitas subjecti, per quam possibile est, ut status ipsius repraesentations objecti alicuius praesentia certo modo afficiatur. Intelligentia (rationalitas) est facultas subjecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt, sibi repraesentare valet.“

3) Kant: a. a. O. pg. 409. „Tempus itaque est principium formale mundi sensibilis absolute primum. Omnia enim quomodocumque sensibilia non possunt cogitari nisi vel simul, vel post se invicem posita, adeoque

Auch den Begriff des Raumes legt er in analoger Weise fest; aber hier weist er daher die Anschauung ab, der Raum sei das grosse Welt-„receptaculum", wie Newton meint; der Anschauung des Leibniz, der Raum sei „ipsam rerum existentium relationem"[1]) steht er näher. Aber restlos kann er auch diese nicht zu der seinigen machen. Ihm ist der Raum, wie zuvor die Zeit, ein formales Prinzip des „mundus sensibilis". In diesen Begriff a priori fügen sich alle räumlichen Dinge; der Raum als solcher ist unendlich, jede Annahme einer Grenze würde ihn als solchen schon wieder voraussetzen. So ist der Raum ebenfalls der Begriff eines unendlichen Ganzen und ebenso wie die Zeit hierdurch nie ein Teil eines anderen.[2])

Im Gegensatz zu der so in Raum und Zeit sinnlich bestimmten Welt erschliesst sich für Kant selbst jetzt das übersinnliche Reich als ein Reich der Intelligenzen. Zum Unterschiede von dem in den Sinnen gegebenen „mundus sensibilis" ist das intelligibele Reich nur im Denken erreichbar. Es wird nicht angeschaut, sondern nur vorgestellt. „Intelligentia sibi repraesentare valet, quae in sensus . . . occurrere non possunt."[3]) Unverkennbar ist hier Kants Auffassung fortgeschritten: War die intelligibele Welt früher auch nicht selbst räumlich und zeitlich gedacht, so bildete sie doch die physiko-theologische reale Grundlage der in Raum und Zeit absolut bestimmten Erscheinungswelt. Dadurch, dass Kant nun die Begriffe von Raum und Zeit der Absolutheit entkleidet, muss auch die intelligibele Welt ihre ursprüngliche Bedeutung verändern. Die ursprünglich physiko-theologische Vorstellungsweise der intelligibelen Welt, die diese einem „deus ex machina" bedenklich ähnlich macht, gibt Kant jetzt schon ziemlich auf; seine Welt der Intelligenzen bestimmt er jetzt in erster Linie durch den Charakter des Vorstellungsmässigen. Trotzdem darf man freilich auch hier noch

---

unici temporis tractu quasi involuta ac semet determinatio positu respicientia, ita ut per hunc conceptum, omnis sensitivi primarium, necessario oriatur totum formale, quod non est pars alterius h. e. mundus Phaenomenon."

1) Vgl. ebenda: S. 411.

2) Kant: a. a. O. S. 412: „Spatium itaque est principium formale mundi sensibilis absolute primum, non solum propterea, quod per illius conceptum objecta universi possint esse phaenomena, sed potissimum hanc ob rationem, quod per essentiam non est nisi unicum, omnia omnino externe sensibilia complectens, adeoque principium constituit universitatis h. e. totius quod non potest esse pars alterius."

3) Kant: Ebenda. II. Bd. S. 400.

nicht dem „mundus intelligibilis“ eine ideale Bedeutung beilegen; dem widerspricht die Anschauung Kants vom „usus realis“ [1]) der Vernunft. Durch diesen „usus realis“ behält die intelligibele Welt selbst noch eine realistische Bestimmung; sie wird selbst noch real gedacht. So, sehen wir, geht in Kants Dissertation die erkenntnistheoretische und metaphysische Auffassung noch durcheinander. Die intelligibele Welt ist ihm nicht ein Reich von Ideen, sondern von „Intelligenzen“, die mit einander zweckvoll zusammenhängen; sein Reich der Zwecke ist auf dieser Stufe noch ein Reich realer übersinnlicher Dinge.[2])

In dem „mundus intelligibilis“ besteht nun ein enger Zusammenhang zwischen den einzelnen Dingen, sodass diese sich dann wieder in ihrer Zweckmässigkeit zum Ganzen zusammenschliessen. Und wie in dem „mundus sensibilis“ durch die Mathematik nach Festlegung der Begriffe von Raum und Zeit a priorische Kenntnis ermöglicht werden soll, so sollen durch den „usus realis“ der Vernunft, die nur strenger von der sinnlichen Erkenntnis unterschieden wird, doch auch Begriffe und Axiome von allgemeiner Gültigkeit im „mundus intelligibilis“ gewonnen werden.[3])

Ein realer Zusammenhang zwischen „sensibler“ und „intelligibeler“ Welt bleibt, wie Paulsen richtig bemerkt,[4]) auch hier noch bestehen. Aber diese Realität des Znsammenhanges liegt nicht mehr auf dem Gebiete jener seltsamen Mischung von Theologie und Physik, was doch die Physikotheologie ist, sondern auf einer Metaphysik, die mehr ins rein Rationale strebt.

Auch mit dieser Auffassung bricht dann Kant in seiner ausgesprochen kritischen Periode, sodass in der Entwicklungsgeschichte von Kants Teleologie die Dissertation in der Mitte steht zwischen

---

1) Kant: a. a. O. S. 414.

2) Kant: a. a. O. ebenda. „In hoc itaque cardo vertitur quaestionis de principio formae mundi intelligibilis, ut pateat, quonam pacto possibile sit, ut plures substantiae in mutuo sint commercio et hac ratione pertineant ad id totum, quod dicitur mundus. — Mundum autem hic non contemplamur, quoad materiam, i. e. substantiarum, quibus constat naturas, utrum sint materiales au immateriales, sed quoad formam, h. e. quipote generatim inter plures locum habeat nexus et inter omnes totalitas?“

3) Kant: a. a. O. S. 417. „Verum in philosophia pura, qualis est metaphysica, in qua usus intellectus circa principia est realis h. e. conceptus rerum et relationum primitivi atque ipsa axiomata per ipsum intellectum purum primitive dantur.“

4) Vgl. Paulsen: „Immanuel Kant“. S. 97 ff.

der ersten physikotheologisch bestimmten Ansicht und der Vernunftkritik. Durch den „usus realis“ wurde der „mundus sensibilis“ selbst noch real, das heisst: auch kategorial gedacht, nämlich nach der Kategorie der Realität bestimmt.

Das kategoriale Denken ist nun nicht Vernunfts- sondern Verstandesfunktion und — dies zeigt uns die „Kritik der reinen Vernunft“ — als solches nur von Gültigkeit in der Welt der Phänomene und auf sie anwendbar innerhalb der Erfahrung. „Der reine Verstand ist also in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich. Mehr aber hatten wir in der transscendentalen Deduktion der Kategorien nicht zu leisten, als dieses Verhältnis des Verstandes zur Sinnlichkeit, und vermittelst derselben zu allen Gegenständen der Erfahrung, mithin die objektive Gültigkeit seiner reinen Begriffe a priori begreiflich zu machen und dadurch ihren Ursprung und Wahrheit festzusetzen.“ [1])

Freilich dies gibt Kant, aber ohne — und darauf ist gewissen Kantianisierungen Platons gegenüber zu achten — dessen „mystische“ Auffassung zu teilen, Platon zu, „dass unsere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als blos Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können und dass unsere Vernunft natürlicher Weise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als dass irgendein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen congruieren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keineswegs blosse Hirngespinnste seien.“ [2])

Realität heisst aber jetzt nicht mehr, dass objektive Gegenstände diesen Erkenntnissen entsprechen sollen; denn — dies hatten wir ja eben gesehen — objektive, d. h. kategorial bedingte Gegenstände sind nur in der Welt der Phänomene innerhalb der Erfahrung möglich. Die Erkenntnisse sollen ferner nach dem soeben Gesagten auch nicht kategorial bedingend sein. Die Realität jener über alle Gegenstände der Erfahrung hinausliegenden Erkenntnisse kann also nur darin liegen, dass sie keine „constitutive“, d. i. gegenstandsbestimmende, sondern nur regulative, d. i. gegenstandsbeurteilende Bedeutung haben. „So enthält die reine Ver-

1) „Kr. d. r. V.“ S. 584.
2) a. a. O. S. 257.

nunft, die uns anfangs nichts Geringeres, als Erweiterung der Erkenntnisse über alle Grenzen der Erfahrung zu versprechen schien, wenn wir sie recht verstehen, nichts als regulative Prinzipien, die . . . wenn man sie aber missversteht und sie für konstitutive Prinzipien transscendenter Erkenntnisse hält, durch einen zwar glänzenden, aber trüglichen Schein, Überredung und eingebildetes Wissen, hiermit aber ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen".[1])

Dieser „trügliche Schein" ist aber durch die transscendentale Dialektik in Kants „Kritik der reinen Vernunft" vollständig zerstört worden. Hierdurch ist nun aber Kants teleologische Anschauung ganz verändert worden; sein „mundus intelligibilis" ist ihm durch den Wandel seiner begrifflichen Auffassung endlich zum Reiche regulativer Prinzipien geworden. Diese dienen nun lediglich dem Erkennen, zu einer architektonischen Einheit „nach Zwecken, d. h. nach Ideen hinaufzusteigen."[2])

Mit dieser letzten Bestimmung setzt Kant aber Zweck und Idee geradezu gleich, und der „mundus intelligibilis" wird ihm hierdurch zum Reiche der Zwecke, das nicht mehr ein Reich von Intelligenzen, d. h. realer Gegenstände, sondern jetzt ein Reich von Ideen ist. Hier hat somit der Zweckbegriff bei Kant entgegengesetzt seiner früheren metaphysischen Bedeutung eine logische Wertbestimmung erhalten.

Der Zweckbegriff im System Kants hat aber folgende zwei Bestimmungen:[3]) „Wenn man das Übertriebene des Ausdrucks absondert, so ist der Geistesschwung des Philosophen, von der copeilichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, d. i. nach Ideen hinaufzusteigen, eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient, in Ansehung desjenigen aber, was die Prinzipien der Sittlichkeit, der Gesetzgebung und der Religion betrifft, wo die Ideen die Erfahrung selbst (des Guten) allererst möglich machen, obzwar niemals darin völlig ausgedrückt werden können, ein ganz eigentümliches Verdienst, welches man nur darum nicht erkennt, weil man es durch eben die empirischen Regeln beurteilt, deren Gültigkeit, als Prinzipien, eben durch sie hat aufgehoben werden sollen. Denn in Betracht der Natur gibt uns Erfahrung die Regel an die

1) a. a. O. S. 469.
2) a. a. O. S. 529.
3) a. a. O. S. 259.

Hand und ist der Quell der Wahrheit, in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich tun soll, von demjenigen herzunehmen, oder dadurch einschränken zu wollen, was getan wird." So hat der Zweckbegriff doch noch auf der einen Seite für die „Natur" eine Bedeutung. Diese entwickelt Kant besonders für das Gebiet des Organischen in seiner „Kritik der Urteilskraft". Ohne nun auf diese Bestimmungen, weil sie vorwiegend naturphilosophisch sind, hier ganz ausführlich einzugehen, sei folgendes doch noch bemerkt. Der Zweckbegriff wird hier nach Kant niemals konstitutiv. Erklären soll die Naturwissenschaft mechanisch; der Zweck ist für sie geradezu ein „Grenzbegriff". Die Erklärung aus Zwecken in der Natur wird deswegen verworfen.

Die Naturwissenschaft hat sich des Zweckbegriffes niemals als eines erklärenden, sondern stets nur als eines heuristischen Prinzips zu bedienen,[1]) indem sie ihre mechanistische Fragestellung nach der rein causal gedachten Entstehung, durch die blosse Betrachtungsweise „als ob" ein an sich mechanisch entstandenes Naturding zweckvoll entstanden wäre, in die Wege leitet, auf denen die Frage eben mechanisch beantwortet werden kann, oder wie Paulsen das heuristische Prinzip charakterisiert, dass der Verstand „über die organischen Dinge reflektiere, als ob sie Produkte einer nach Zwecken wirkenden Intelligenz seien, ein Verfahren, das als heuristisches Prinzip in den biologischen Wissenschaften unvermeidlich ist und sich auch in der Tat als fruchtbar erweist".[2])

Hatte zunächst also der Zweck auf der einen Seite nach der zitierten Stelle seine Bedeutung für die Natur, so ist der Zweck auf der anderen Seite ein „Gesetz über das, was ich tun soll", also eine Aufgabe. Gerade in dieser seiner letzten Bedeutung beschäftigt er uns hier.

Diese Überlegungen über die Entwicklungsgeschichte, die der Zweckgedanke in Kants eigener Entwicklung durchzumachen hatte, dienten uns dazu, zu zeigen, wie die Bedeutung des Zweckbegriffes zuerst in dogmatisch-metaphysischer Gestalt auftritt, aber dann allmählich seinen metaphysischen Umhüllungen entwächst und rein logisch gefasst wird.

---

1) Kant: „Kritik der Urteilskraft". V. Bd. S. 423.
2) Paulsen: „Immanuel Kant". S. 291.

Ohne Metaphysik also, in rein logischer Absicht, wollen wir nun im Folgenden den Zweckzusammenhang innerhalb von Kants Idee eines Reiches der Zwecke darlegen.

In seinem Reiche der Zwecke in seiner metaphysikfreien Bedeutung nimmt nun bei Kant die sittliche Zweckbestimmung die Zentralstelle ein. Ja, er nennt sogar die Welt, „sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäss wäre, (wie sie es denn nach der Freiheit der vernünftigen Wesen sein kann, und nach den notwendigen Gesetzen der Sittlichkeit sein soll), eine moralische Welt. Diese wird sofern blos als intelligibele Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissn der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahiert wird".[1])

Diese Worte Kants zeigen recht deutlich, dass hier im Reiche der Zwecke von „dinglich Realem" nicht mehr gesprochen werden kann. Dieses ist „abstrahiert", nichts konkret-Reales, sondern etwas Abstraktes, also die begriffliche Einheit der gesetzmässigen Aufgabe überhaupt.

Das Charakteristische dieser Einheit soll nun im Folgenden dargestellt werden; denn nun zielt unsere Untersuchung auf Bedeutung und Zusammenhang dieses Inhaltes ab.

Die Zentralstelle nimmt, wie wir eben bemerkten, bei Kant im Reiche der Zwecke die sittliche Bestimmung ein. Aber sie ist nach Kant noch nicht das ganze Reich der Zwecke. Darum bleibt uns noch die Frage zu erledigen, welche besondere Bestimmung sie im allgemeinen Reiche der Zwecke erlangt nnd welches darum die Zwecke ausser ihr sind und in welchem logischen Zusammenhange sie mit diesen steht.

Die Lösung dieser Frage finden wir bei Kant selbst; sie hat verschiedene Etappen. Zunächst führt sie zu dem Begriffe der Persönlichkeit als Träger der autonomen Bestimmung einerseits und als Gegenstand der sittlichen Behandlung andererseits. Von der Persönlichkeit gelangen wir weiter zum Begriffe der Gemeinschaft autonom wollender Persönlichkeiten, die sich endlich zur Idee eines Reiches der Zwecke zusammenschliessen.

So hat die Beantwortung der soeben aufgeworfenen Grundfrage dieses letzten Teiles meiner Arbeit zugleich auch den Zusammenhang dieser Begriffe zu analysieren.

1) „Kr. d. r. V." III. Bd. 533.

III.

§ 1.

Der Begriff der Persönlichkeit.

Das Sittengesetz hatte das Handeln aus Achtung für das Gesetz gefordert; nur derjenige, der aus Achtung für das Gesetz handelte, konnte dem Sittengesetze genügen. Fragen wir nun, wie diese ideale Forderung im Realen erfüllt werden kann, so ergibt sich, wenn wir Kant folgen, zunächst die Lösung: Die Erfüllung jener Forderung ist nur möglich durch ein im Bewusstsein sich auf jenes Gesetz beziehendes, ihm gemäss wollendes vernünftiges Wesen. Dieses aber heisst bei Kant die „Persönlichkeit".

a) Die Persönlichkeit als Träger des sittlichen Handelns.

Die Persönlichkeit ist es nun, die nach Kant allein davon überzeugt sein kann, dass jeder an ihrer Statt sollte ebenso handeln wollen, wie sie selbst. Es könnte nun scheinen, als sei gerade dies bei der unendlichen Mannigfaltigkeit der Persönlichkeiten nicht möglich.

Wir legten indes schon im dritten Paragraphen des ersten Teils dieser Arbeit dar, dass das Sittengesetz uns zwar keinen materialen Inhalt geben könne, da es ja sonst nicht allgemeingültig wäre, nicht auf jeden Inhalt bezogen werden könnte. Das Sittengesetz bietet uns als Sollensprinzip formalen Inhalt in der Form der Autonomie. Zwei inhaltlich gleiche Handlungen, wie sie immer von verschiedenen Persönlichkeiten ausgehen müssen, kann es — das hatten wir schon betont — überhaupt nicht geben. Die Mannigfaltigkeit der einzelnen Persönlichkeiten restringiert also das Sittengesetz nicht; dieses verlangt von uns lediglich sittlich wertvolles Wollen, das allein in der Persönlichkeit vorausgesetzt werden kann.

Nun ist aber die Persönlichkeit allein der autonomen Bestimmung überhaupt fähig. Der autonome Wille ist nur darstellbar durch ein selbstbewusstes Wesen, das sich selbst auf den sittlichen Zweck beziehen kann, das aber auch zugleich ein wollendes Wesen sein muss, weil es den sittlichen Zweck in seinen Willen muss aufnehmen und sich nach ihm muss bestimmen können. So ist die Persönlichkeit, wie Kant sagt, „das Subjekt des moralischen Gesetzes",[1]) d. h. der Träger des sittlichen Handelns. Das bedeutet

1) Vgl. „Kr. d. pr. V." Bd. V., S. 92.

nun nicht, dass die Persönlichkeit ohne weiteres sittlich handelt, sondern dass sie allein es ist, die überhaupt sittlich handeln kann. Da nun die Persönlichkeit, wie wir eben sahen, nicht die Idee selbst, sondern nur die Bedingung der Darstellung der Idee ist, so ist sie mit Rücksicht auf diese letztere „reale Potenz“,[1]) d. h. die Persönlichkeit kann die sittliche Überzeugung auswirken.

b) Die Persönlichkeit als Objekt der sittlichen Behandlung und als Gegenstand der Achtung.

Nachdem Kant in der Persönlichkeit den Träger des Sittengesetzes selber oder, wie er sagt, das Subjekt des moralischen Gesetzes entdeckt hat, gewinnt er hierdurch zugleich eine wichtige und bedeutsame Position. Zum Unterschiede von der Sache sagt er: „Der Mensch ist Person“. Und führt weiter aus: „Vernünftige Wesen werden Personen genannt, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht blos als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin sofern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist).[2])

In der „Kritik der praktischen Vernunft“ heisst es darum: „Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein.“[3] „Diese Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen stellt, indem sie uns zugleich den Mangel der Angemessenheit unseres Verhaltens in Ansehung derselben bemerken lässt und dadurch den Eigendünkel niederschlägt, ist selbst der gemeinsten Menschenvernunft natürlich und leicht bemerklich.[4]) War also die Persönlichkeit einerseits als Träger der sittlichen Handlung anzusehen, so ist sie, da sie als solcher sittlichen Wert besitzt, wiederum für jede andere Persönlichkeit auch Gegenstand der sittlichen Behandlung.[5]) Also Achtung, die sich überhaupt nur auf Personen erstrecken kann, darf aber auch jede Persönlichkeit beanspruchen. „Achtung geht jederzeit nur auf Personen,

1) Vgl. Bauch: „Ethik“. S. 265.
2) Vgl. „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. IV. Bd. S. 276.
3) Vgl. „Kritik der praktischen Vernunft“. VI. Bd. S. 91.
4) Ebenda: S. 92.
5) Bauch: „Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik“. S. 68.

niemals auf Sachen."[1]) Wir sehen mithin in dem Begriffe der Achtung den Zentralbegriff von Mensch zu Mensch; die durch Achtung verbundenen Persönlichkeiten bilden dann weiterhin die Gemeinschaft. Ehe wir jedoch unsere Aufmerksamkeit dieser Gemeinschaft widmen können, müssen wir den Begriff der Achtung als das eigentliche Fundament der Gemeinschaft betrachten.

Schon bei der Aufstellung des Sittengesetzes gelangt Kant zur Idee der Achtung und sieht in jenem „den intellektuellen Grund" für diese. „Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, sagt Kant, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Notwendigkeit wir einsehen können."[2]) Wird Achtung für das Sittengesetz verlangt, so muss sie auch für den Träger des Sittengesetzes gefordert werden, die Persönlichkeit ist sogar als Subjekt des Moralgesetzes das einzige Wesen, dem Achtung zu zollen ist, da sie allein die höchste Idee der Sittlichkeit auszuwirken vermag. Wie bestimmt Kant nun aber die Achtung näher?

Wir hörten schon, dass die Achtung nur in Rücksicht auf Menschen Bedeutung habe. Kant identifiziert sie mit der „praktischen Liebe", der Christenliebe. Er unterscheidet von dieser praktischen Liebe die sogenannte „pathologische Liebe". Folgen wir Kant selbst in seiner Formulierung, um zu sehen, was er unter diesen beiden Begriffen versteht. „Die negative Wirkung aufs Gefühl (der Unannehmlichkeit) ist, sowie aller Einfluss auf dasselbe, und wie jedes Gefühl überhaupt, pathologisch."[3]) — „Vielmehr ist das sinnliche Gefühl, was allen unseren Neigungen zum Grunde liegt, zwar die Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen, aber die Ursache der Bestimmung desselben liegt in der reinen praktischen Vernunft, und diese Empfindung kann daher, ihres Ursprunges wegen, nicht pathologisch, sondern muss praktisch-gewirkt heissen."[4]) — Mit dieser Einteilung in pathologische und praktische Liebe trifft Kant, wie Bauch gezeigt hat,[5]) mit einer Unterscheidung Luthers zusammen.

---

1) Kant: „Kritik der praktischen Vernunft". S. 81.

2) Kant: Ebenda. S. 78.

3) Kant: a. a. O. S. 79.

4) Kant: ebenda. S. 80.

5) Vgl. hierzu und zum Folgenden: Bauch: „Luther und Kant". S. 123 ff.

Dieser trennt die sogenannte „Weltliebe", die gleich der pathologischen Liebe Kants zu setzen ist, von der sogenannten „Christenliebe", die der praktischen Liebe Kants entspricht. Unter „pathologisch" ist nun nicht etwa die krankhaft affizierte Liebe im medizinischen Sinne zu verstehen; pathologisch ist die leidende, mitfühlende Liebe. Diese pathologische Liebe Kants oder die Weltliebe Luthers kann nun nicht geboten werden; es kann mir nicht befohlen werden, meine Neigungen, denn in ihnen besteht diese Liebe, diesem oder jenem zu widmen. Nietzsche hat darum recht, wenn er es für paradox hält, seine Feinde zu lieben, die man doch hassen müsse. Er hat aber nur recht, wenn er unter jener Liebe die pathologische Liebe im Sinne Kants versteht.[1])

Genau so ist es mit der Weltliebe Luthers; sie ist weder geboten noch verboten. Anders ist es jedoch mit der Christenliebe Luthers und der praktischen Liebe Kants. Diese ist überindividuell, steht über der Person als solcher und muss „von inwendig aus dem Herzen geflossen sein".[2])

Diese Liebe ist also nicht die Liebe von Person zu Person; so kann und soll sie ohne Unterschied der Person jedem gezollt werden. Die von innen geschöpfte praktische Liebe oder Achtuug soll also jede Persönlichkeit als Träger des sittlichen Handelns von mir beanspruchen können, wodurch die Achtung ihrerseits wiederum eine allgemeine Wertbestimmung erhält.

Aus diesen Bestimmungen der Persönlichkeit als Subjekt des moralischen Gesetzes und Objekt der sittlichen Behandlung ergibt sich für Kant die Idee der Gemeinschaft.

---

1) Bei Nietzsche kehren sich aber — und das ist nicht uninteressant zu bemerken — Kants Begriffe von praktischer und pathologischer Liebe in den Begriffen des „gesunden Geistes" und der „kranken Vernunft" geradezu um, indem ihm gerade das, was für Kant praktisch zum Unterschiede vom Pathologischen ist, pathologisch und zwar im Sinne des Krankhaften wird. In seiner Stellung zum Christentum wird es besonders deutlich: „Das Christentum steht auch im Gegensatz zu aller geistigen Wohlgeratenheit — es kann nur die kranke Vernunft als christliche Vernunft brauchen, es nimmt die Partei alles Idiotischen, es spricht den Fluch aus gegen den „Geist", gegen die superbia des gesunden Geistes." (Umwertung aller Werte I (Antichrist) S. 289 ff. Bd. VIII der grossen Gesamtausgabe.

2) Luther: „Summa des christlichen Lebens": XIX, S. 307.

§ 2.
Die Gemeinschaft.

Hatten wir im vorigen Paragraphen gesehen, dass die Persönlichkeit allein die sittlich gute Idee auswirken kann, so erhebt sich weiterhin die Frage, wie findet das sittlich Gute durch die Persönlichkeit seine Auswirkung. Durch die Persönlichkeit als solche, die ihrerseits wiederum Achtung forderte, gelangt Kant zu dem Begriffe der Gemeinschaft, indem diese Gemeinschaft autonom wollender und handelnder Wesen es ist, in der die Persönlichkeit als Träger des sittlichen Handelns allein die Idee des Sittengesetzes verwirklichen kann. Welche Bedeutung hat bei Kant denn nun die Gemeinschaft?

Zunächst freilich verstehen wir, scheint es, unter dem Begriffe „Gemeinschaft" doch die Vereinigung aller Menschen, in die wir schon durch die Geburt, d. h. von Natur aus, eingegliedert sind und zu der wir uns darum von vornherein eben als Glieder zählen können. Wollen wir diese Gemeinschaft genauer bezeichnen, so könnten wir sie mit Kant „Naturgemeinschaft"[1]) nennen.

Ist das nun die Gemeinschaft, in der das sittlich Gute allein ausgewirkt werden soll? Im natürlichen Leben, in das wir als Menschen hineingestellt sind, haben wir Natur und Erfahrung als leitende Momente unseres Handelns. Diese konnte, wie wir schon darlegten, uns keine genügende Anweisung für unser sittliches Handeln geben. Als Naturwesen ist der Mensch weder sittlich noch unsittlich zu nennen. Eher aber, so führt Kant aus, könnte, wenn auch an sich weder sittlich noch unsittlich, dieser „Zustand" wenigstens die Veranlassung, die Auswirkung des Sittengesetzes zu verhindern, als sie zu befördern sein. Der Mensch, heisst es bei Kant, „ist nur arm (oder hält sich dafür), sofern er besorgt, dass ihn andere Menschen dafür halten, und darüber verachten möchten. Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht, und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nötig, dass diese schon als im Bösen versunken, und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, dass sie da sind, dass sie ihn umgeben, und dass sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben,

---

1) Kant: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft". VI. Bd. S. 192.

und sich einander böse zu machen. Wenn nun keine Mittel gefunden werden könnten, eine ganz eigentlich auf die Verhütung dieses Bösen und zur Beförderung des Guten im Menschen abzweckende Vereinigung als eine bestehende und sich immer ausbreitende, blos auf die Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft zu errichten, welche mit vereinigten Kräften dem Bösen entgegenwirkte; so würde dieses, soviel der einzelne Mensch auch getan haben möchte, um sich der Herrschaft desselben zu entziehen, ihn doch unablässlich in der Gefahr des Rückfalls unter dieselbe erhalten."[1])

Durch die Vereinigung mit den anderen Menschen zum blossen „Naturzustande" werden wir somit zum Kampfe ums Dasein mit diesen unseren Mitmenschen hineingerissen. Auch der Kampf selbst ist nun von vornherein weder als sittlich noch als unsittlich zu bezeichnen; er wird jedoch ohne Rücksicht auf die Pflicht geführt und kann somit nach Kant, wenn auch nicht an und für sich schon böse, doch die Veranlassung zum Bösen sein. Hier gilt der Mensch dem Menschen nicht als das zum Anspruch auf Achtung berechtigte Vernunftwesen, sondern im Kampfe ums Dasein kommt alles nur darauf an, wieviel der eine dem andern zur Sicherung des natürlichen Daseins förderlich oder hinderlich ist. Dabei gilt nur die Macht des Stärkeren, der sein Recht rücksichtslos mit allen Mitteln auszunützen und geltend zu machen bemüht ist. Naturgemeinschaft ist somit nach Kant nichts anderes als Naturzustand der Gemeinschaft, der im blossen Daseinsbegriffe des Menschen begründet ist. Insofern dieser Zustand, ob er an sich weder gut noch böse ist, doch eher die Auswirkung des Guten hindert als befördert und zur Übertretung des Gesetzes eher „anreizt",[2]) wie Kant sagt, als zur Befolgung hinleitet, ist er zu überwinden. Wir müssen also die Naturgemeinschaft als solche aufgeben.

Heisst das auch: Das Leben als Grundlage dieser Gemeinschaft aufgeben? Dies führt uns zur Wertbetrachtung des Lebens an und für sich. Dem Leben als solchem dürfen wir im Gegensatze zu der materialistisch-dogmatischen Auffassung, die im Leben das höchste Gut erblickt, keinen Wert beilegen. Nur in jeder zweckvollen Betätigung liegt eine Wertbestimmung enthalten. Da nun die Persönlichkeit als Träger des sittlichen Handelns allein

1) Kant: a. a. O. S. 190.
2) Kant: a. a. O. S. 189.

die Idee des Sittengesetzes auswirken kann, sie aber doch, um diese Bestimmung auszuführen, leben muss, so hat das Leben in dieser Hinsicht Wert, darf also nicht aufgegeben werden. Sollen wir nun das Leben nicht aufgeben, so zeigt sich uns doch wiederum die Gefahr, die der Kampf im Leben mit sich bringt.

Es gibt nur eine Möglichkeit, sich dieser Gefahr zu entziehen, dadurch nämlich, dass die menschliche Gemeinschaft übergeführt wird zu einer Gemeinschaft autonom wollender und handelnder Persönlichkeiten, der Gesellschaft, die zur Grundlage die Idee hat, dass die Persönlichkeit sowohl Träger des sittlichen Handelns als auch Gegenstand der sittlichen Behandlung ist. „Die Herrschaft des guten Prinzips, sofern Menschen dazu hinwirken können, ist also, soviel wir einsehen, nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben; einer Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlechte in ihrem Umfange sie zu beschliessen, durch die Vernunft zur Aufgabe und Pflicht gemacht wird.“[1])

So gelangt Kant zur Idee der Gemeinschaft, in der er den „Sieg des Guten“ gewährleistet glaubt, da jedes Glied der Gemeinschaft einerseits für sich sittlich zu handeln befähigt wird, andererseits auch den Nächsten dazu befähigt weiss.

Von der Gemeinschaft in diesem Sinne sagt Kant: „Hier haben wir nun eine Pflicht von ihrer eigenen Art nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechtes gegen sich selbst.“[2]) So ist es nicht die einzelne Persönlichkeit, die dem sittlich Guten zur Auswirkung verhelfen soll, sondern die Gemeinschaft als solche, die, gerichtet auf die Idee des Sittlichen, allein die Gefahr des Naturzustandes abwenden und den Sieg des sittlich Guten sichern kann. Sie ist selbst nichts natürlich Gegebenes, sondern eine Aufgabe als „eine Verbindung der Menschen unter blossen Tugendgesetzen[3]) . . .

§ 3.
Das Reich der Zwecke.

Allein in der Gemeinschaft konnte, wie wir sahen, die Persönlichkeit ihre sittliche Aufgabe lösen und als Mittel und Werk-

1) Kant: a. a. O. S. 190.
2) Kant: a. a. O. S. 195.
3) Ebenda: S. 190.

zeug der Darstellung des Sittengesetzes dieses verwirklichen. Hierdurch nun wird die Persönlichkeit den anderen Persönlichkeiten der Gemeinschaft gegenüber zum Zweck: „Der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht blos als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden.“ [1])

Von dieser Betrachtung aus führt uns Kant nun zur Idee des Reiches der Zwecke. Ehe wir jedoch diese Idee als solche verstehen können, müssen wir zuvor den Begriff des Zweckes, wie er sich für Kant auf seinem kritischen Standpunkte nun genauer fixiert hat, kennen lernen, sodass sich unser letzter Paragraph gliedert in die Vorfrage nach dem Begriffe des Zweckes und in die Hauptfrage nach der Idee des Reiches der Zwecke selbst.

α) Zum Begriffe des Zweckes.

In der praktischen Philosophie des kritischen Standpunktes hat für Kant der Begriff des Zweckes eigentlich eine mehrdeutige Bestimmung; wir können zwei Seiten in ihm unterscheiden, die der ganzen Idee vom Reiche der Zwecke ihre Bedeutung zuweisen. Kants praktische Philosophie, das sahen wir schon im ersten Teile unserer Arbeit, und das geht auch aus allen seinen ethischen Hauptschriften [2]) deutlich hervor, hatte zum Problem den Zweckbegriff, den Begriff des Sollens, dem Gesetzeskraft zugeschrieben wurde. So ist der Zweck nicht etwas Gegebenes, sondern etwas Aufgegebenes, ein Kriterium dafür, was sein soll, eine allgemeingültige Aufgabe, die sein oder geschehen soll, wie wir das vorhin gesehen haben. Diese allgemeingültige Aufgabe nennt Kant nun „Idee“. Hierdurch ist zunächst die eine Bedeutung des Zweckbegriffes bestimmt: Zwecke sind Ideen, d. h. allgemeingültige Aufgaben.

Die andere Seite des Zweckbegriffes liegt bei Kant im Begriffe der Persönlichkeit. Als Gegenstand der sittlichen Behand-

1) Kant: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. IV. Bd. S. 276.

2) Für diese Tendenz kommen aber auch noch ganz besonders in Betracht der Aufsatz Kants: „Über Philosophie überhaupt“, der als Einleitung zur „Kritik der Urteilskraft“ gedacht war, sowie die definitive Einleitung selbst.

lung wird sie ihm in dem Sinne zum Zwecke, dass der Nächste sie nicht als Mittel brauche, sondern so behandele, als ob sie selbst ein Zweck wäre. Sie ist ihm Zweck den anderen vernünftigen Wesen gegenüber im Hinblick auf die Darstellung des Sittengesetzes. Die Persönlichkeiten als Zwecke „sind also nicht blos subjektive Zwecke, deren Existenz als Wirkung unserer Handlung für uns einen Wert hat; sondern objektive Zwecke, d. i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist, und zwar ein solcher, an dessen Statt kein anderer Zweck gesezt werden kann, dem sie blos als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall garnichts vom absoluten Werte würde angetroffen werden".[1])

So stehen sich, wie wir sehen, deutlich gegenüber die Zwecke als Ideen, die Geltung aber doch keine Existenz haben, und die Persönlichkeiten als Zwecke, denen ausdrücklich „Existenz" und „Dasein" zugesprochen wird. Wir können also im Begriffe des Zweckes bei Kant unterscheiden einerseits den Zweck als „Idee", sowie sich der Zweck für den kritischen Standpunkt bestimmt und den Zweck als „Ding" in der Persönlichkeit andererseits, die aber nur in dem Sinne Zweck ist, dass sie zweckvoll wollen und handeln kann und darum vom Zwecke als Idee den Wert und die Bedeutung für die Behandlung durch die andere Persönlichkeit empfängt.

So haben wir also zu unterscheiden die Zwecke als Ideen, die allein im eigentlichen Sinne Zwecke sind, von den Persönlichkeiten, die den Anspruch darauf machen, als Zwecke behandelt zu werden. Diese zweifache Bedeutung des Zweckbegriffes bestimmt für Kant das Reich der Zwecke selbst, in dem beide Seiten des Zweckbegriffes in einander übergreifen.

b) Das Reich der Zwecke.

Kants Begriffe vom Reiche der Zwecke liegt der zweifache Zweckbegriff eigentlich zu Grunde. „Ich verstehe aber, so sagt er, unter einem Reiche die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger

1) Kant; „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". IV. Bd. S. 277.

Wesen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahiert, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verknüpfung, d. i. ein Reich der Zwecke, gedacht werden können."[1])

Diese Definition ist sehr lehrreich. Aus ihr geht nämlich nicht blos deutlich hervor, dass Kant, was wir ja schon bei dem Begriffe des Zweckes sahen, auch in seinem Reiche der Zwecke den Zweck als „Ding" von dem Zwecke als „Gesetz" unterscheidet und beide auf einander bezieht, sodass diese beiden Bestimmungen des Zweckes es sind, die sein Reich der Zwecke ausmachen; es zeigt diese Definition vielmehr auch noch Folgendes: Das Zwecksystem bedeutet, sofern jetzt der Zweck als Idee in Betracht kommt, ein Mannigfaltiges von Gesetzen, die sich ihm in „systematischer Verknüpfung" zusammenschliessen sollen.

Sonach haben wir es nicht nur mit dem sittlichen Zwecke oder der Autonomie als einzigem Zweck zu tun, wie man bisweilen das Reich der Zwecke verstanden hat,[2]) sondern noch mit einer Reihe von Zwecken, die gemeinsam mit der Idee des Sittlichen das Reich der Zwecke bestimmen.

Es fragt sich nun noch, welches diese Zwecke ausser der Idee des Sittlichen sind, die das Reich der Zwecke konstituieren.

Um diesen Zusammenhang zu verstehen, bestimmt Kant zunächst ganz allgemein, dass das Reich der Zwecke für seine Darstellung fordere die „Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als allgemein gesetzgebendes Wollen". „Dieser uns mögliche Wille in der Idee" ist ihm nicht nur, wie wir schon sahen, der „eigentliche Gegenstand der Achtung", sondern er bezeichnet ihm auch die „Fähigkeit der Menschheit . . ., allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich unterworfen zu sein".[3]) Diese „Fähigkeit" heisst bei Kant nun „Freiheit" als „Eigenschaft zugleich aller vernünftigen Wesen", „das einzige ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht".[4]) Die Ideen von Freiheit und Recht haben hierin ihren logischen Ursprung. Denn freie Selbst-

1) Kant: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". IV. Bd. S. 281.
2) Vgl. Messer: „Kants Ethik" S. 48 ff.; Koppelmann: „Die Ethik Kants" S. 34 ff.
3) Kant: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". IV. Bd. S. 288.
4) Kant: „Die Metaphysik der Sitten" (Rechtslehre). VII. Bd. S. 34.

bestimmung ist so als unbedingtes Recht für jede Persönlichkeit postuliert. „Weh' aber dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte.“ [1])

Die Freiheit ist also nicht Freiheit vom Handeln, das wäre das Gegenteil von dem, was wir zweckvoll nennen, sondern Freiheit zu zweckvollem Handeln für die zur Gemeinschaft umschlossenen Persönlichkeiten.

Da nun diese Freiheit aber nicht willkürlich, sondern der Vernunft-Gesetzgebung unterworfen ist, ist fernerhin notwendig, dass die Freiheit jeder Persönlichkeit mit der der anderen zusammenbestehen muss. Mit anderen Worten: In der Gemeinschaft bedarf die Wirksamkeit der freien Persönlichkeit im Zusammenschluss mit der Freiheit der anderen einer Regelung.

Nun erhebt sich die Frage, nach welchem Prinzip diese Regelung zu vollziehen ist. Kant selbst hat schon dieses Prinzip uns angedeutet, als er den Begriff der Freiheit bestimmte „als das einzige ursprüngliche, jedem vernünftigen Wesen kraft seiner Menschheit zustehende Recht“. „Das Recht“ aber ist ihm „der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“. [2]) Es ist also die Idee des Rechtes, d. h. der Rechtszweck, der im Reiche der Zwecke dadurch seine Stelle erhält, indem er hier die Regelung so vollzieht, dass „die Willkür des einen mit der des andern vereinigt werden kann“.

Dieses leistet er durch besondere „Gesetze der Freiheit“. „Diese Gesetze der Freiheit heissen, zum Unterschiede von Naturgesetzen, moralisch. Sofern sie nur auf blosse äussere Handlungen und deren Gesetzmässigkeit gehen, heissen sie juridisch; fordern sie aber auch, dass sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie ethisch, und alsdann sagt man: Die Übereinstimmung mit den ersteren ist die „Legalität“, die mit den zweiten die „Moralität“ der Handlung.“ [3])

So unterscheiden wir mit Kant — und das macht die Idee des Reiches der Zwecke besonders deutlich — nicht nur die

1) Kant: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“. VI. Bd. S. 193.

2) Kant: „Die Metaphysik der Sitten“ (Rechtslehre). VII. Bd. S. 271.

3) Kant; Ebenda, S. 11.

moralische Gesetzgebung von der Naturgesetzlichkeit, sondern in jener wieder die juridische Gesetzgebung einerseits und die eigentlich ethische Gesetzgebung andererseits. „Alle Gesetzgebung also, sie mag auch in Ansehung der Handlung, die sie zur Pflicht macht, mit der andern übereinkommen, z. B. die Handlungen mögen in allen Fällen äussere sein, kann doch in Ansehung der Triebfedern unterschieden sein. Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist ethisch. Diejenige aber, welche das Letztere nicht im Gesetze mit einschliesst, mithin auch andere Triebfeder, als die Idee der Pflicht selbst zulässt, ist juridisch.“[1])

Gerät hier nicht die Selbstbestimmung mit der Pflicht in Widerspruch? Ihn löst Kant selbst einfach und klar. „Aber sich selbst einen Zweck zu setzen, der zugleich Pflicht ist, ist kein Widerspruch, weil ich da mich selbst zwinge, welches mit der Freiheit gar wohl zusammenbesteht.“[2])

Dieser Zweck, der zugleich Pflicht ist, kann nach Kant „Tugendpflicht“[3]) genannt werden.

Kant weist diesem Tugendbegriffe, der „auf freiem Selbstzwange allein beruht“, eine höhere Bedeutung zu wie der „Rechtspflicht“, zu der ein „äusserer Zwang moralisch-notwendig ist“.[4]) „Denn Handlungen blos darum, weil es Pflichten sind, ausüben, und den Grundsatz der Pflicht selbst, woher sie auch kommen, zur hinreichenden Triebfeder der Willkür zu machen, ist das Eigentümliche der ethischen Gesetzgebung.“[5])

So geht im Reiche der Zwecke der Rechtszweck aus dem ethischen Zwecke selbst hervor. Da ja der kategorische Imperativ nur das Handeln aus Pflicht mit „Hintansetzung aller Neigungen“ fordert, so bleibt hier die ethische Gesetzgebung die oberste, da die juridische Gesetzgebung zwar „Legalität“ aber nicht „Moralität“ beanspruchen darf.

Es zeigt sich also, dass es der Rechtszweck ist, nach dem der sittliche Zweck selbst darzustellen ist. Von diesem sittlichen Zwecke, der Autonomie, haben wir schon im ersten Teile unserer Arbeit gehandelt. Kant weist ihm im Reiche der Zwecke die

1) Kant: Ebenda. S. 16.
2) Kant: a. a. O. S. 185.
3) Ebenda: S. 186.
4) Ebenda: S. 186.
5) Ebenda: S. 18.

Zentralstellung zu. Der Rechtszweck regelt mit der Regelung der Freiheit die Beziehungen der Persönlichkeiten überhaupt zu einander, sodass von ihm aus die Gemeinschaftsaufgaben erwachsen.

„Die höchsten Zwecke aber sind die der Moralität, und diese kann uns nur reine Vernunft zu erkennen geben.“ [1])

Aber dieser ethische Zweck und der vorhin besprochene Rechtszweck allein bilden noch nicht das ganze Reich der Zwecke. Aus der einfachen Überlegung heraus, dass doch die Zwecke als solche, ehe ich sie befolgen und ihnen gemäss handeln kann, wie Kant soeben selbst gesagt hat, erkannt werden müssen, gelangen wir zu dem Erkenntniszweck.

„Zwecke haben eine gerade Beziehung auf Vernunft, sie mag nun eine fremde oder unsere eigene sein. Allein um sie auch in fremde Vernunft zu setzen, müssen wir unsere eigene wenigstens als ein Analogon derselben zum Grunde legen, weil sie ohne dieselbe garnicht vorgestellt werden kann.“ [2])

So ist der Erkenntniszweck als solcher für die Erkenntnis der Zwecke überhaupt unbedingt notwendig, und wir können ihm im Reiche der Zwecke die logisch primäre Stelle geben, weil ich doch erst die Zwecke als solche erkannt haben muss, ehe ich sie befolgen kann.[3])

Den Primat über den Erkenntnis- oder theoretischen Zweck hat dann doch der sittliche Zweck, der der praktischen Vernunft zugeteilt wird; denn der Erkenntniszweck gibt mir doch nichts weiter als die Erkenntnis selbst des Zweckes als solchen und damit auch des sittlichen Zweckes, während die praktische Vernunft, das sittliche Wollen, sich auf die Realisierung aller Zwecke, mithin auch des Erkenntniszweckes richten kann.

Es ist somit der sittliche Zweck die praktische Voraussetzung für den Erkenntniszweck, während dieser die logische Voraussetzung für den sittlichen Zweck ist, insofern sich der Wille auch auf das Erkennen richten muss. Hierdurch eröffnet sich eine historisch interessante Perspektive, die es verstehen lässt,

---

1) Kant: „Kritik der reinen Vernunft“. (Methodenlehre.) III. Bd. S. 258.

2) Kant: „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie“. IV. Bd. S. 494.

3) Vgl. zum Folgenden Bauch: „Ethik“ S. 256 ff. und „Über den Begriff der Geisteskultur“ (in „Religion und Geisteskultur“ I, S. 148 ff.).

wie die Nachfolger Kants, besonders Fichte, konsequenterweise zwar der praktischen Vernunft den Primat über die theoretische geben konnten, wie aber die theoretische Philosophie (dies geschieht in Fichtes „Wissenschaftslehre") zur Grundlage aller Philosophie, also auch der praktischen, wurde.

Diese drei Zwecke bestimmen nun für Kant das Reich der Zwecke. Der ethische Zweck, der in der Autonomie die Grundlage der gesamten praktischen Philosophie bildet, führt logisch zum Rechtszweck. Der Erkenntniszweck ferner, der die theoretische Philosophie beherrscht, war als solcher gefordert, damit Zweckerkenntnis selbst möglich wurde.

Nun vermögen wir bei Kant noch einen Zweck zu erkennen, den wir ebenfalls ins Reich der Zwecke einbeziehen können, den aber Kant nicht in einen eigentlich logischen Zusammenhang mit den anderen Zwecken gebracht hat. Er vermag sie nur durch die alte Theorie der „Seelenvermögen" mit einander in Beziehung zu setzen.

Zu ihm führt ihn die soeben erwähnte Einteilung der Philosophie überhaupt in theoretische und praktische Philosophie. Die theoretische Philosophie beschäftigt sich mit den „Naturbegriffen", oder dem Sein, Problem der praktischen Philosophie ist das Sollen. Gibt es nun zwischen diesen beiden Gebieten der Philosophie kein Verbindungsglied? Mit dieser Frage beschäftigt sich Kant eingehend in der „Kritik der Urteilskraft", in welcher er die beiden Gebiete der „Kritik der reinen Vernunft" und „Kritik der praktischen Vernunft" zu einem System zusammenfasst. „Die Naturbegriffe, welche den Grund zu allem theoretischen Erkenntnis a priori enthalten, beruheten auf der Gesetzgebung des Verstandes. Der Freiheitsbegriff, der den Grund zu allen sinnlichunbedingten praktischen Vorschriften a priori enthielt, beruhete auf der Gesetzgebung der Vernunft."[1]) Hiermit präzisiert sich für Kant die Fragestellung dahin: Gibt es ein „Bindeglied" zwischen Verstand und Vernunft? Dieses findet er in der Urteilskraft.

„Allein in der Familie der oberen Erkenntnisvermögen gibt es doch noch ein Bindeglied zwischen dem Verstande und der Vernunft: Dieses ist die Urteilskraft."[2]) Diese Ansicht gründet Kant besonders auf die Annahme, dass „alle Seelenvermögen oder

1) Kant: „Kritik der Urteilskraft". V. Bd. S. 183.
2) Ebenda.

Fähigkeiten können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: Das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehrungsvermögen".[1]) Diese drei „Vermögen des Gemüts" führen zu folgenden Parallelen bei Kant: „Es findet sich, dass Verstand eigentümliche Prinzipien a priori für das Erkenntnisvermögen, Urteilskraft nur für das Gefühl der Lust und Unlust, Vernunft aber blos für das Begehrungsvermögen enthalte."[2])

Nachdem Kant als Prinzipien a priori dem Erkenntnisvermögen die Naturgesetzmässigkeit, dem Gefühl der Lust und Unlust die Zweckmässigkeit dieser Lust und Unlust, dem Begehrungsvermögen die Zweckverbindlichkeit zugewiesen hat, sucht er also noch nach der Möglichkeit der Formen „als Produkte derselben".

Im Gesetze der Autonomie und im Erkenntniszwecke sind ihm die beiden ersteren bestimmt; aber auch das Gefühl der Lust und Unlust bedarf nach Kant einer gesetzmässigen Form. Diese ist ihm nun die Idee des Schönen, die er in seiner „Kritik der Urteilskraft" genau definiert.

„Das Schöne ist das, was ohne Begriffe, als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird."[3]) Durch diese Bestimmung trennt er das Schöne von der blossen Annehmlichkeit. „In Ansehung des Angenehmen bescheidet sich ein Jeder, dass sein Urteil, welches er auf ein Privatgefühl gründet, und wodurch er von einem Gegenstande sagt, dass er ihm gefalle, sich auch blos auf seine Person einschränke."[4]) Mit dem Schönen jedoch verhält es sich anders. Jeder „urteilt nicht blos für sich, sondern für jedermann, und spricht alsdann von der Schönheit, als wäre sie eine Eigenschaft der Dinge. Er sagt daher: Die Sache ist schön; und rechnet nicht etwa darum auf anderer Einstimmung in sein Urteil des Wohlgefallens, weil er sie mehrmalen mit dem seinigen einstimmig befunden hat, sondern fordert es von ihnen".[5]) So ist für Kant das Schöne die gesetzmässige Forderung für das Gefühl

---

1) Ebenda: S. 183.
2) Kant: „Über Philosophie überhaupt". VI. Bd. S. 402.
3) Kant: „Kritik der Urteilskraft". V. Bd. S. 215.
4) Kant: Ebenda. S. 216.
5) Ebenda: S. 217.

des Wohlgefallens; es findet seine zweckvolle Darstellung in der Kunst.

„Die Natur also gründet ihre Gesetzmässigkeit auf Prinzipien a priori des Verstandes als eines Erkenntnisvermögens; die Kunst richtet sich in ihrer Zweckmässigkeit a priori nach der Urteilskraft, in Beziehung aufs Gefühl der Lust und Unlust, endlich die Sitten (als Produkt der Freiheit) stehen unter der Idee einer solchen Form der Zweckmässigkeit, die sich zum allgemeinen Gesetze qualifiziert, als einem Bestimmungsgrunde der Vernunft in Ansehung des Begehrungsvermögens. Die Urteile, die auf diese Art aus Prinzipien a priori entspringen, welche jedem Grundvermögen des Gesetzes eigentümlich sind, sind: theoretische, ästhetische und praktische Urteile.“[1])

So können wir in der Philosophie als solcher eine Dreiteilung in theoretische, praktische und ästhetische wahrnehmen, die dem System des Reiches der Zwecke, soweit wir es bisher kennen gelernt haben, entspricht. Das „theoretische Urteil“ entspricht dem Gebiete des theoretischen Zweckes oder des Erkenntniszweckes, das „praktische Urteil“ dem Gebiete des praktischen, d. h. dem eigentlich ethischen und juridischen Zwecke, sodass für Kant noch eine Zweckparallele zu dem „ästhetischen Urteil“ übrig bleibt, die er in der Kunst findet. Es sind somit die Erkenntnis, die Sittlichkeit mit dem Recht und die Kunst die Bestimmungen, die sein Reich der Zwecke umspannt.

Hierdurch wird auch die Übereinstimung des Systems der Zwecke mit der Einteilung der Philosophie gewahrt, insofern als nun der ästhetische Zweck dem ästhetischen Urteile entspricht.

So erschliesst sich uns allmählich das ganze Reich der Zwecke. In ihm bildete der ethische Zweck, die Autonomie, als Zentralzweck das eigentliche Fundament, auf dem der Rechtszweck seine logische Basis erhalten hat. Der Erkenntniszweck als solcher ergab sich aus der Überlegung heraus, dass Zwecke, ehe sie befolgt werden können, doch als solche erkannt werden mussten. Mithin konnten wir ihm die logisch primäre Stellung im Reiche der Zwecke geben.

Während so zwischen dem ethischen Zwecke, dem Rechtszwecke und dem Erkenntniszwecke ein logischer Zusammenhang hergestellt ist, steht der ästhetische Zweck mit den anderen

---

1) Kant: „Über Philosophie überhaupt“. VI. Bd. S. 403.

Zwecken nicht in logischer Verbindung. Kant hat ihn zwar in sein Reich der Zwecke einzugliedern versucht, indem er ihn als Bindeglied zwischen den Erkenntniszweck und den sittlichen Zweck stellte in Analogie zu dem ästhetischen Urteile in der Einteilung der Philosophie; doch ist es in der Tat nur eine Analogie. Überdies ist das Prinzip der Einteilung der Philosophie, nach welcher Kant dem ästhetischen Urteile seine Stellung zwischen dem theoretischen und praktischen Urteile zuweist, nicht logisch, sondern nur psychologisch. Kant beruft sich hierbei auf die alte Einteilung der Gemütsvermögen. Trotzdem ist es von höchster Bedeutung, dass hier überhaupt ein Zusammenhang aufgedeckt wird.

Aus der Regelung der Freiheit und der Beziehungen der Persönlichkeiten zu einander durch den Rechtszweck erwachsen nun die Gemeinschaftsaufgaben. Der Rechtszweck war es ja, nach dem die anderen Zwecke dargestellt werden sollten. Sittlichkeit, Recht, Gemeinschaft, Erkenntnis, Kunst bedeuten mithin besondere Zweckbestimmungen, die unbedingt als solche anerkannt werden mussten. Realisiert, d. h. verwirklicht sollen nun die Zwecke durch die Gemeinschaft werden, jedoch nicht in gleicher Weise.

Wir sehen (vgl. S. 3), welche Bedeutung die Unterscheidung von kategorischen und hypothetischen Imperativen hier wieder gewinnt, von denen ersteren allgemeine Anerkennungs- und Realisierungsnotwendigkeit zukommt, während die letzteren nur allgemeine Anerkennungsnotwendigkeit beanspruchen können, aber doch nicht von allen Gliedern der Gemeinschaft in gleicher Weise werden realisiert werden können.

Von allen Zwecken kann allein der sittliche Zweck in der Form des reinen Willens in gleicher Weise dargestellt werden. „Im Gegensatz zu solchen Einmaligkeitswerten hat gerade der kategorische Imperativ etwas auszudrücken, das immer und überall, von jedem geleistet, also nicht blos anerkannt, sondern auch allgemein realisiert werden soll, das also auch muss wiederholt werden können.“ [1])

Hierdurch unterscheidet sich der sittliche Zweck von den anderen Zwecken, z. B. von dem Erkenntniszwecke und dem ästhetischen Zwecke, bei denen es sogar eine Ungereimtheit wäre, allgemeine Realisierungsnotwendigkeit zu fordern; kann doch jede

1) Bauch: „Schiller und die Idee der Freiheit“; Kantstudien Bd. X, S. 366.

positive Leistung eines Denkers oder Künstlers nie eine blosse Wiederholung anderer Leistungen sein. Zwischen dem Erkenntniszwecke und dem ästhetischen Zwecke macht sich ebenfalls noch ein besonderer Unterschied bemerkbar, den Kant in folgenden Worten zum Ausdruck bringt: „Aber von einer subjektiven allgemeinen Gültigkeit, d. i. der ästhetischen, die auf keinem Begriffe beruht, lässt sich nicht auf die logische schliessen; weil jene Art Urteile garnicht auf das Objekt geht. Eben darum aber muss auch die ästhetische Allgemeinheit, die diesem Urteile beigelegt wird, von besonderer Art sein, weil sich das Prädikat der Schönheit nicht mit dem Begriffe des Objekts, in seiner ganzen logischen Sphäre betrachtet, verknüpft, und doch ebendasselbe über die ganze Sphäre des Urteilenden ausdehnt.“ [1])

Wechselt nun auch bei den Zwecken die Darstellung der Zwecke selbst, so bleibt doch der Zweck selbst eine ewige Idee. Auch der sittliche Zweck kann von den Maximen nicht gleiche Handlungen fordern, die es überhaupt nicht gibt, sondern nur gleiches Wollen als Grundgesetz für alle Handlungen postulieren.

Dadurch, dass nun der sittliche Zweck allgemeine Anerkennungs- und Realisierungsnotwendigkeit fordert, die eben nur den reinen Willen betraf, dieser aber sich nunmehr auf das ganze Reich der Zwecke richten kann, so hat sich uns im Reiche der Zwecke selbst der systematische Zusammenhang offenbart, in dem diese Idee mit dem Autonomieprinzip steht. Nur auf diesen Zusammenhang kam es uns hier an.

So wenig innerhalb des Reiches der Zwecke von Kant auch schon ein vollkommener logischer Ausgleich erreicht sein mag — die Arbeit der grossen nachkantischen Systembildungen hat hier nicht wenig fortzubilden gehabt und war keineswegs eine vergebliche —, so liegt in dem Verhältnis des Autonomieprinzips und der Idee eines Reiches der Zwecke doch überhaupt die bedeutsame Verbindung von ethischem Sozialismus und ethischem Individualismus vor. Beide hatten als einander ausschliessende Gegensätze bis zu Kant die Geschichte der Ethik beherrscht.

In Kants praktischer Philosophie finden sie ihre Synthese. Das Prinzip der kritischen Ethik bedeutet ebensowohl die Selbst-

---

1) Kant: „Kritik der Urteilskraft“. V. Bd. S. 219.

bestimmung des vernünftigen Individuums, wie es dieses in Beziehung zur Gemeinschaft bringt. Das Autonomiegesetz Kants an und für sich ist nur auf der einen Seite Prinzip der Selbstbestimmung des Vernunftwesens, andererseits führt es weiter über sich hinaus zur Idee des Reiches der Zwecke und der durch dieses umschlossenen Vernunftgemeinschaft.

„Kantstudien“.
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 13.

Das Problem der Theodicee

in der

Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts

mit

besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller.

Von

Dr. Josef Kremer.

Gekrönte Preisschrift der Walter-Simon-Preisaufgabe.

Motto: *Θεὸς ἀναίτιος.*
(Plato, Rep. X.)

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1909.

Alle Rechte vorbehalten.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben gratis.

Satzungen der Gesellschaft
durch Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S. (Reichardtstrasse 15),
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Inhaltsangabe.

Seite

Kap. I. Einleitung. Das Aufklärungszeitalter 1

Die historischen und kulturellen Grundlagen der Aufklärung. — Einfluss der Araber. — Scholastik. — Lehre von der zweifachen Wahrheit. — Gründe des Sieges der mathematischen Art zu philosophieren und der mechanistischen Weltauffassung: die Erfolge der Mechanik, die politischen Gründe und als tiefster Grund das ungelöste Problem der formalen Logik. In dem Probleme der Theodicee drängten sich alle philosophischen Probleme zusammen . . . . . 1— 9

Kap. II. Begriffsbestimmung der Theodicee 9

Man bemüht sich nicht um die Rechtfertigung Gottes, weil man an Gott glaubt, sondern man glaubt an Gott oder sucht ihn zu beweisen um des Problems willen, welches die Theodicee lösen soll. Postulat und Beweis. — Ontologische Theodicee. — Begriff der Philosophie. — Das Problem der Theodicee ist das Problem der Philosophie . . . . . 9—13

Kap. III. Ursprünge der Bemühungen um die Theodicee im 18. Jahrhundert 13

Allgemeine: Die kopernikanische Weltanschauung. — Ihr Einfluss auf die Geister. — Natur- und Sittengesetz. — Prozess des kritischen Bewusstwerdens des ontologischen Problems der Theodicee.

Besondere: Descartes' Dualismus. — Das Problem der Wechselwirkung wird zum Problem der Wirkung überhaupt und der Freiheit. — Die theologischen Streitigkeiten über die Prädestination und den freien Willen seit der Reformation. — Hobbes' Fatalismus. — Moralphilosophie in England. — Übereinstimmung in den Problemen der Philosophie und der Theologie: Problem des Begriffs der Kausalität und des Begriffs des Sittengesetzes. — Bayle. — Anlass von Leibnizens „Theodicee“ . . . 13—20

Kap. IV. Kritik der hauptsächlichen Ideen zur Theodicee . . 21

Die Gottesbeweise. — Die Unvollständigkeit des abstrakten Begriffs der „vollkommensten Realität“. — Die Schwierigkeiten des spinozistischen und des aristotelischen Gottesbegriffs für den Begriff der Einwirkung Gottes auf die Welt. — Der teleologische Gottesbeweis ist eine unvollkommene onto-

Seite

logische Theodicee. — Der vollkommene teleologische Gottesbeweis ist ontologisch und ist die ontologische Theodicee: der Schluss aus der Zufälligkeit der Zwecke auf einen höchsten, sich verwirklichenden Zweck. — Die moralischen Zwecke sind in den Begriff des höchsten Zwecks eingeschlossen. — Schönheit ist Erscheinung der Sittlichkeit. — Der Fehler der empirischen Teleologie. — In der Idee von der Relativität des Übels ist das ontologische Argument von der Einheit des höchsten Zweckes und der Dualismus der Prinzipien verborgen, auf welchen alle positiven Lösungsversuche der Theodicee hinauskommen müssen.

Der Anthropomorphismus, der darin besteht, dass das Wesen des Guten von Gott unabhängig gedacht wird, macht die ontologische Theodicee unmöglich. — Anthropomorphismus in Descartes' und in Leibniz' Gottesvorstellung. — Grund der Scheu vor dem Dualismus von Gott und Substrat. — Antinomie inbezug auf das Problem der Theodicee. — Das Substrat als das *μὴ ὄν* oder *δυνάμει ὄν*. — Die Verlegung des zweiten Prinzips in das Reich der ewigen Wahrheiten. — Dualismus von Verstand und Wille im Wesen Gottes und sein Fehler.

Die Renaissance des Demokritismus durch Descartes' Kriterium der Wahrheit gefördert. — Zwei Richtungen der Cartesianischen Schule. — Ausblick auf die weitere Entwicklung . 21—32

Kap. V. Die historische Stellung der Theodicee Leibnizens . . 32

Der Charakter der Leibnizschen Philosophie. — Die Ursprünge der Ideen seiner Theodicee. — Plato, Plotinus, Descartes. — King's De origine mali.

Leibniz' eigentliche Theodicee ist der kosmologische Gottesbeweis, dem er fälschlich den theologischen Gottesbegriff substituiert, aus dem allerdings dann allein schon die Theodicee deduziert werden kann. — Der gläubige Standpunkt Leibnizens. — Die Frage der Übereinstimmung zwischen Vernunft und Offenbarung bei Leibniz . . . . . 32—37

Leibniz stimmt den Begriff der durchgängigen Kausalität, den er von der mechanistischen Weltanschauung übernimmt, mit dem Begriffe von Gottes Ratschluss durch die Verlegung aller Möglichkeit ausser die Welt in das Reich der ewigen Wahrheiten überein, und schliesst damit alle Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit ist, aus dieser gewählten Welt aus. — Die menschliche Freiheit soll dabei als blosse Qualität gerettet werden . . . . . 37—38

Das moralische Interesse an dem Begriff der Freiheit. — Fehlen eines autochthonen Moralbegriffs bei Leibniz. — Die moralische wird durch die metaphysische Vollkommenheit ersetzt. — Gott ist bei Leibniz nicht der moralische Gesetzgeber der Welt.

Seite

Das Bestehen der Freiheit trotz der Providenz soll Gottes Recht, zu strafen, auf das die physischen Übel zurückgeführt werden, rechtfertigen. — In diesem Recht zu strafen ist die moralische Bedeutung des moralischen Übels allein erhalten. — Leibniz' Lösungsversuch durch den Begriff der moralischen Notwendigkeit . . . . . 38—40

Kap. VI. Der Begriff der Notwendigkeit und Möglichkeit . . 40

Der ursprüngliche Sinn des Begriffes der Notwendigkeit und des Gesetzes. — Aristoteles' Begriff der hypothetischen Notwendigkeit. — Der Einfluss der mathematischen Betrachtungsweise auf den Begriff der Notwendigkeit . . . . . 40—45

Die Auffassung der Kausalität durch den Begriff der Identität, wobei vom Wesen, welches in der Veränderung handelt, und damit von allen Voraussetzungen für die „Notwendigkeit" der Veränderungen abstrahiert wird. — Die Antinomie zwischen den Begriffen der Kausalität und Identität.

Der Begriff der Möglichkeit wird in einen blos subjektiven verwandelt durch die mathematische Philosophie. — Der Satz von der Wahrheit des Zukünftigen. — Die „Notwendigkeit" des Vergangenen wird verwechselt mit seiner blossen Gegebenheit als Substrat für unser Handeln. — Die objektive Möglichkeit ist ein Vermögen. — Die Unterscheidung der moralischen Möglichkeit durch Leibniz von der metaphysischen rettet die Freiheit des Menschen nicht. 45—52

Der Grund der Unbegreiflichkeit einer wahren Kausalität im statischen Substanzbegriff. — Das Bewusstsein davon bei Leibniz und bei Hume. — Die Leugnung aller Veränderung ausser der Ortsveränderung folgt aus diesen logischen Prämissen der Begreiflichkeit von Substanz und Veränderung . . . 53—55

Kap. VII. Leibniz' Lösungsversuch 55

1. Das Problem des Begriffes der Freiheit.

Unterscheidung der moralischen von der metaphysischen Notwendigkeit. — Leibniz verteidigt die moralische Notwendigkeit und Freiheit gegen King's Indeterminismus. — Fehler in Leibniz' Unterscheidung. — Warum ihm diese Unterscheidung nichts nützt . . . . . 55—61

2. Das Problem der Kausalität überhaupt.

Warum Leibniz' Versuch, das Problem der Kausalität zu lösen, nicht zum Ziele führt. — Seine Monaden. — Das Gesetz der Angemessenheit. — Der Satz vom zureichenden Grunde. — Regel der Kontinuität. — Verwandtschaft seines Kausalitätsbegriffs mit dem der neueren Mechanik . . . . . 61—65

3. Das Problem der Vereinbarkeit von Gottes Prädestination und Präszienz mit der menschlichen Freiheit.

Die allgemeinen Willensentschlüsse Gottes haben bei Leibniz konkrete Objekte. — Das wahrhaft Allgemeine bestimmt kein konkretes Objekt.

Seite

Das Individuelle ist dem Allgemeinen nicht kommensurabel. — Das allgemeinste Gesetz kann nur den idealen Gehalt der Handlungen bestimmen. — Das Vorauswissen des idealen Gehalts durch Gott genügt für die Theodicee. — Die materiellen Weisen der Verwirklichung sind an sich gleichgiltig . . . 65— 69

4. Der tiefere Grund des Anthropomorphismus, an dem Leibniz' Theodicee scheitert, liegt im Monismus und in der nominalistischen Auffassung des Idealen . . . . . 69— 71

Kap. VIII. Die Reaktion gegen die mathematische Weltanschauung 72

Die Versuche, einen vom mechanistischen verschiedenen Substanzbegriff zu erlangen.

Der Platonismus Cudworth'. Sein Intellektual-System. — Seine Theodicee. — Seine Opposition gegen den Moral-Nominalismus Hobbes'. — Seine Lehre von den angeborenen Ideen. — Wodurch diese sich vom Kantischen Apriorismus unterscheidet. — Kritik seines Systems . . . . . 72— 78

Shaftesbury. — Der platonisierende Grundgedanke seines Systems. — Seine Morallehre. — Das intelligible Schöne ist das Gute. — Aristotelismus. — Sein Begriff der Freiheit. — Sein synthetischer Naturbegriff. — Sein dynamischer, dualistischer Wesensbegriff. — Seine Theodicee. — Sein zum Pantheismus hinneigender Gottesbegriff . . . . . 78— 87

Kritik seiner Philosophie. — Sein Eudämonismus wird missverstanden. — Unterscheidung des idealistischen Eudämonismus vom materialistischen . . . . . 87— 93

Kap. IX. Die weiteren Schicksale der Ideen Leibniz' und Shaftesburys 93

1. Wolffs Systemisierung und Popularisierung der Leibnizschen Philosophie. — Seine seichte Teleologie, welche Vollständigkeit als quantitative erzwingen will. — Wolffs Schicksale. — Wolffs Schüler . . . . . 93— 97

2. Bolingbrokes Verkehrung der Shaftesburyschen Philosophie und sein Einfluss auf Pope. — Popes Essay on Man. — Die Anwendung von Shaftesburys Rechtfertigung des physischen Übels auf das moralische. — Mandeville . . . . . 97— 99

Inhalt von Popes Lehrgedicht. — Kritik desselben. — Exemplifizierung auf die früher gegebene Unterscheidung von idealem und materiellem Eudämonismus . . . . . 98—103

Schicksale von Popes Lehrgedicht . . . . . 103—104

3. Poetische Theodicee in Deutschland.

Brockes. — Seine Teleologie. — Haller. — Inhalt des Lehrgedichtes „Über den Ursprung des Übels". — Hallers Persönlichkeit. — Goethe gegen Hallers Lehre von der Sündigkeit der Menschennatur . . . . . 104—108

Hagedorn. — Uz' Versuch über die Kunst, stets fröhlich zu sein. — Wert der poetischen Theodicee . . . . . 109—111

Seite

Kap. X. Die Theodicee in der französichen Philosophie des 18. Jahrhunderts 112

Voltaire. — Einfluss der Deisten auf ihn. — Sein Pope-Leibnizscher Optimismus bis gegen 1750. — Die materialistische Strömung in Frankreich. — Candide. — Voltaire macht die Wandlung des Deismus in Materialismus nicht mit. — Hinneigung zum Spinozismus. — Inkonsequentes Festhalten an der Teleologie. — Die Notwendigkeit des Übels. — Seine Gottesbeweise. — Der moralische Beweis . . . . . 112—120

Diderot. — Seine Wandlung vom Deismus zum hylozoistischen Materialismus. — „Gespräch mit d'Alembert". — Widersprüche in Diderots Wesen. — Sein Wesensbegriff und seine Kunstidee . . . . . 120—124

Der Materialismus von Heloetins und Holbach . . . . 124—125

Rousseau. — Seine Eigenart. — Seine Theodicee. — Die Widersprüche in seinen Ideen. — Sein Dualismus. — Sein Naturbegriff. — Seine Gefühlsphilosophie . . . . . 125—142

Kap. XI. Von Leibniz zu Herder 142

Das Studium Spinozas kommt in Aufnahme. — Mendelssohns Vergleich Spinozas mit Leibniz. — Lessings Spinozismus. — Kants Abwendung vom Leibnizschen Anthropomorphismus. — Kants Einfluss auf Herder. — Der Begriff der Entwicklung bei Leibniz, Lessing und Herder . . . . . 142—148

Herders Pantheismus. — Sein Unterschied vom Spinozischen Pantheismus. — Synthese von Leibniz, Spinoza und Kant in Herders Philosophie. — Die Anwendung von Kants verbesserter Physicotheologie in Herders „Ideen". — Kants Polemik. — Die Ausdehnung derselben Grundsätze von der Kosmogonie auf die Geschichte bei Kant und bei Herder. — Die Theodicee in Herders „Gott" . . . . . 149—155

Kap. XII. Kant 155

Zustand der Philosophie vor Kants entscheidenden Taten. — Kant führt die Philosophie auf ihr wahres Wesen zurück. — Seine Beweisart. — Seine Erkenntniskritik. — Ihr Einfluss auf die übrigen Teile seiner Philosophie . . . . . 155—159

Der Optimismus bei Kant in seiner vorkritischen Zeit. — Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. — Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus. — Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes . . . . . 159—162

Der verbesserte ontologische Beweis im „Beweisgrund". — Gott ist als Formalgrund zugleich der Realgrund der inneren Möglichkeit der Materie selbst . . . . . 163—165

Der kritische Standpunkt. — Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee. — Kants „authentische Theodicee". — Die Gottesbeweise bei Kant in der kritischen Periode. — Seine Abfertigung der Physicotheologie 165—170

Seite

Kants Zweckbegriff. — Die Analogie vom Kunstwerk. — Das Verhältnis der mechanischen Kausalität zur Zweckbetrachtung. — Der „Naturzweck"-Begriff ist der Wesensbegriff. — Inwiefern Kant diesem objektive Realität zugesteht und inwieferne er sie ihm abspricht . . . . . 170—177

Der Freiheitsbegriff bei Kant. — „Freiheit" ist wahre Ursache. — Der Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft verglichen mit demjenigen in der Kritik der praktischen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft . . . . . 177—180

Das Dynamische im Wesensbegriff bei Kant. — Es ist entworfen, aber nicht ausgeführt. — Seine Kritik des teleologischen Gottesbeweises . . . . . 180—183

Der moralische Gottesbeweis bei Kant. — Er bleibt Postulat. — Die quantitative Weltansicht stellt sich der ontologischen Beweisart entgegen. — Die durchzählbare Unendlichkeit und das Unbedingte . . . . . 183—186

Kap. XIII. Schiller **186**

Schiller teilt nicht Kants erkenntnistheoretische Skepsis. — Er teilt seine Neigung zur philosophischen Analyse. — Der Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen. — Die Grenzen der Analyse. — Schillers Terminologie . . . . . 186—189

Der Begriff der Erscheinung. — Das ästhetische Urteil. — Das intelligible Schöne bei Shaftesbury und bei Mendelssohn. — Der Begriff der Schönheit bei Kant. — Schönheit ist bei Schiller Ausdruck des Wesens in der Erscheinung. — Die Doppelnatur des menschlichen Wesens. — Der Geist bildet sich seinen Körper. — Die Vereinigung der beiden Triebe zum vollen Menschenwesen. — Schillers Begriff der Freiheit. Die ästhetische Freiheit, ein Ideal . . . . . 189—194

Der Unterschied der Kantischen und Schillerschen Ethik. — Das formale Prinzip der Kantischen Ethik. — Ein materiales Prinzip wird stillschweigend eingeführt. — Die Ausschliessung des Zweckbegriffs bei Kant ist ein Verzicht auf eine theoretische Lösung des Problems der Theodicee. — Erziehende und erlösende Moral. — Verfeinerte Heteronomie bei Kant. — Das rein formale Prinzip ist die leere Unendlichkeit der Abstraktion, nicht die erfüllte Unendlichkeit des Ideals . . . . . 194—201

Das Doppelwesen des Menschen bei Schiller, seine ideale und reale Natur. — Vollendung beider Naturen zur reinen Freiheit. — Das Gefühl des Erhabenen. — Die höhere Notwendigkeit im Tragischen . . . . . 201—204

Vollendung der Theodicee durch den Begriff des Ideals. — Dualismus. — Begriff der Persönlichkeit. — Die Wesenseinheit des Wahren, Schönen und Guten . . . . . 204—207

Kap. XIV. Schluss **207**

Goethe. Ausblick . . . . . 207—210

Vorrede.

Das von dem hochverdienten Ehrenbürger der Kantstadt Königsberg und Ehrenmitgliede der Kantgesellschaft Professor Dr. Walter Simon gestellte Preisthema schliesst einen Abschnitt der philosophischen Entwicklung ein, der nicht blos von historischer Bedeutung für die Geschichte der Philosophie wie der Menschheit ist; auch für die philosophischen Bestrebungen unserer Zeit ist die Geistesarbeit jener Zeit von aktueller Bedeutung, soferne die Rückkehr zu ihrem Ausgangspunkt wichtig, ja notwendig ist, um sich in den ungelösten Problemen der Philosophie von neuem zurechtzufinden. Ein solches Bedürfnis einer philosophischen Renaissance liegt ja auch der Gründung und den Bestrebungen unserer Kantgesellschaft zu Grunde.

Man kann mit Recht sagen, dass der vorläufige Abschluss, den jene grosse philosophische Epoche in Kant fand, seine wahre Fortsetzung in der Philosophie des 19. Jahrhunderts nicht erhalten hat. Vielmehr musste es sich Kants Philosophie ebenso wie die des Descartes gefallen lassen, wieder der Ausgangspunkt zweier unvereint bleibender Richtungen zu werden, einer idealistischen und einer materialistischen. Zu dieser sind alle „monistischen", monadologischen Versuche, aber auch die Parallelismuslehre und selbst die Energielehre zu rechnen. Denn sie alle sehen nicht in der Idee die der Materie entgegengesetzte und zugleich korrelate Bildungsmöglichkeit, sondern in materiellen Kräften, und leiden bestenfalls, wie der Neovitalismus, an denselben Fehlern, welche Aristoteles an der Lehre Platons kritisierte. Etwas der Materie so Heterogenes wie den Gedanken als subsistierendes Prinzip alles Weltwerdens aufzufassen, daran hinderte aber das die Logik beherrschende Prinzip der Identität, auf welchem eben auch ein Satz wie der 2. Lehrsatz Spinozas im 1. Buche der Ethik beruht: Duae substantiae nihil inter se commune habent. Daran mussten schliesslich auch idealistische Systeme scheitern und man hilft sich etwa durch Trennung mehrerer Reiche der Wahrheit, die miteinander nichts gemein haben sollen, ohne zu bedenken, dass man damit den Begriff der Wahrheit selbst erschüttert. Während in den einzelnen Gebieten glänzende Leistungen und wahre Fortschritte aufzuweisen sind, stehen wir inbezug auf die Frage nach der Harmonie und dem letzten Grunde aller ethischen, ästhetischen und theoretischen Wahrheit heute noch fast auf demselben Punkte, wie im 18. Jahrhundert, wo alle philosophischen Probleme in einem tiefgehenden Prozesse einer Revision unterzogen worden

waren. Wir sahen noch einen Friedrich Nietzsche an dem tief erschütternden Zwiespalte zwischen seinem Gefühle und Verstande scheitern.

Damit ist schon gesagt, von welcher Bedeutung die Erforschung des Werdegangs der Philosophie im 18. Jahrhundert für unsere Zeit noch ist oder werden kann. In dem Probleme der Theodicee sammeln sich aber alle Strahlen der Geistestätigkeit jener Zeit, und auch für Kants Philosophie, vielleicht mit Ausnahme der Erkenntniskritik, ist sein Gottesbegriff von entscheidender Bedeutung. Theodicee ist eben zwar nicht der wesentlichste Inhalt, aber das wesentliche Ziel aller Philosophie.

Was meine Abhandlung von jener Entwicklungsepoche vor allem ans Licht stellen wollte, ist das Verhältnis des philosophischen zu dem blos mathematischen Denken, und was das 18. Jahrhundert an auch für uns bedeutungsvoller Arbeit zur Überwindung des blos Mathematischen im Denken hervorgebracht hat. In Schillers dichterischer Philosophie gipfelt der Gegensatz zu Leibniz und dem Mathematischen in seinem Denken. Dagegen kulminierte das logische Problem in der Kantschen Philosophie. Denn es besteht in der grossen Frage nach dem Ursprunge aller Synthese, die erst Kant in dieser klaren Form erfasste. Was Kant in langem Ringen ersann, wurde in Schiller zur dichterisch erschauten Wahrheit verklärt; im Begriffe der Persönlichkeit wurde das logische Hemmnis des Substanzbegriffs überwunden, noch ehe das logische Problem selbst endgiltig gelöst werden konnte, in erhabener innerer Anschauung der Wahrheit.

Indem ich die historischen und logischen Bedingungen dieses Entwicklungsganges, wie er sich in dem Zeitraume des 18. Jahrhunderts darstellt, aufsuchte, habe ich nur den Gedanken, der schon in dem gestellten Thema lag, entwickelt.

Mahrenberg, im Juli 1909.

Dr. Josef Kremer.

Anmerkung. Der Abschnitt der Preisschrift über Rousseau wurde infolge einer Bemerkung in der Kritik der Preisrichter und auf Wunsch der Redaktion der „Kantstudien“ für die vorliegende Publikation vom Verfasser umgearbeitet.

Verzeichnis der benutzten Literatur.

Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie.
Ed. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz.
J. C. Schlosser, Geschichte des 18. Jahrhunderts.
Hettner, Geschichte der Literatur des 18. Jahrhunderts.
F. A. Lange, Geschichte des Materialismus.
J. H. Fichte, System der Ethik (2. Teil: Geschichte der Ethik).
Th. Ziegler, Geschichte der Ethik (2. Teil: Geschichte der christl. Ethik).
Ed. Zeller, Vorträge und Abhandlungen.
Trendelenburg, Historische Beiträge.
— Logische Untersuchungen.
Descartes, Betrachtungen über die Grundlagen der Philosophie. Übersetzt von Dr. Ludwig Fischer.
— Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs. Übersetzt von Dr. Ludwig Fischer.
Natorp, Descartes' Erkenntnistheorie.
Maywald, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit.
Spinoza, Ethik, herausg. im Urtexte von H. Ginsberg.
— „ verdeutscht von J. Stern.
— Briefwechsel, „ „ „
Leibniz, Theodicee. Übersetzt und mit Anm. von R. Habs.
— Kleinere philosophische Schriften. Übersetzt von R. Habs.
Wolff, Vernünftige Gedanken von Gott, 1738, Frankfurt und Leipzig.
Willareth, Die Lehre vom Übel bei Leibniz und seiner Schule in Deutschland.
R. Cudworth, Systema intellectualis huius universi. Latine vertit Mosheim. 1773.
— De aeternis justi et boni notionibus. Ebenso.
William King, Essay on the origin of evil. Translated from the Latin, with Notes, by Edmund Lord Bishop of Carlisle. 1781.
Shaftesbury, The Moralists, a Rhapsody. 1709.
— Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Ed. by Rev. Walter M. Hatch. 1870.
Schlosser-Bercht, Archiv, II. Band, 1831, „Über die Entstehung der den Franzosen des 18. Jahrhunderts vorgeworfenen Widersetzung gegen die in Beziehung auf Staatswesen und Kirche in Europa geltenden Grundsätze".
Pope, Essay on Man, mit deutscher Prosa-Übersetzung, Wien bei R. Sammer. 1795.
Brockes, Gedichte, Reclam.
Haller, Gedichte, 8. Aufl., Zürich 1862.
J. C. Mörikofer, Die schweizerische Literatur des 18. Jahrhunderts. 1861.
Hagedorn, Gedichte, Reclam, nach der Ausgabe von 1757, Hamburg.

Uz, Poetische Werke, 1790, nach der Ausgabe von 1768.
Klopstock, Oden, Reclam.
Voltaire, Zadig, deutsch von Adolf Ellissen.
— Candide, Übersetzt von Paul Seliger.
— Dictionnaire philosophique, „Londres, 1765."
— Nouveaux Mélanges philosophiques, „1772" ff. (Anonym.)
D. F. Strauss, Voltaire. 6 Vorträge.
Rousseau, Bekenntnisse, Übersetzt von H. Denhardt.
— Emil, Übersetzt von H. Denhardt.
Rosenkranz, Diderots Leben und Werke.
Mendelssohn, Philosophische Schriften, Troppau. 1785.
— Phädon, Reclam.
Lessing, Werke, Hempel.
Herder, Werke, herausg. von Adolf Stern.
— Gott, Gotha. 1787.
Witte, Die Philosophie unserer Dichterheroen.
Schiller, Werke, herausg. von Wychgram.
K. Fischer, Schiller als Philosoph.
Kühnemann, Kants und Schillers Grundlegung der Ästhetik.
Goethe, Werke, herausg. von Heinr. Kurz.
F. H. Jacobi, Werke, Leipzig 1812 ff.
Kant, Kritik der reinen Vernunft, Kehrbach.
— „ der praktischen Vernunft, Kehrbach.
— „ der Urteilskraft, Kehrbach.
— Allg. Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Kehrbach.
— Metaphysik der Sitten, Theodor Fritzsch.
— Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Kehrbach.
— Träume eines Geistersehers, Kehrbach.
Kants Werke, herausg. von Rosenkranz und Schubert, I. und VII. Band.
Kant-Studien, Jahrgang 1907.
Riehl, Der philosophische Kritizismus.
Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität.
C. F. Volney, Die Ruinen und das natürliche Gesetz, deutsch von Georg Forster, herausg. von R. Habs.
T. Lucretius Carus, Von der Natur der Dinge, Übersetzt von Knebel, herausg. von Güthling.
Locke, Über den menschlichen Verstand, Übersetzt von Th. Schultze.
Zeller, Philosophie der Griechen.

Nachtrag.

Rousseau, Oeuvres, ed. Musset-Pathay.
— Émile, chez Crapart, Paris 1802.
Brockerhoff, Rousseaus Leben und Werke.
Mahrenholtz, Rousseau.
Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie.
Höffding, Rousseau, in Fromanns Klassiker der Philosophie.

Kap. I.

Einleitung: Das Aufklärungszeitalter.

Die Diskussion des Problems der Theodicee in der Literatur des 18. Jahrhunderts hängt aufs innigste zusammen mit der allgemeinen kulturellen Bewegung dieses Jahrhunderts und ihrem kulturellen Hintergrunde.

So alt, wie die Geschichte der Menschheit überhaupt, ist der unvergängliche Streit zwischen Erhaltung und Erneuerung, zwischen der Tradition und dem eigenkräftigen Leben und Denken. Wenn aber das gleichmässigere Wogen der Entwicklung in Stocken gerät, von Hindernissen ungewöhnlicherer Art aufgehalten, die zurückgestaute Kraft sich in mächtigerem Drängen Bahn bricht, so charakterisiert dieses Drängen das Zeitalter. Eine solche besonders charakterisierte Zeit war im 18. Jahrhundert zusammengedrängt, in welchem eine Bewegung, die schon im Mittelalter in schwachen Anfängen aber deutlich keimte und mit dem Eintritt in das Reformationszeitalter stärker und lauter wurde, sich zuletzt zu einem gewaltigen Anprall des Neuen und Sturz des Alten gesteigert hatte. Jener Fels, an dem sich die vorwärtstreibenden Kräfte zu solcher Gewalt gestaut hatten, war die Kirche; und wie der Grundgedanke der christlichen Kirche durch einen demokratischen Grundzug charakterisiert ist, so hat die Bewegung, die zum 18. Jahrhundert führte, auch dies Eigentümliche, dass sie in alle Schichten der Völker dringt und die ganze Menschheit, soweit sie kultiviert ist, umfasst, sodass man mit Recht von dem Zeitalter der Mündigwerdung der Menschheit sprechen darf.

Die Aufklärungsbewegung des 18. Jahrhunderts hat aber dazu einen bestimmten, „materialistischen“ Charakter, zu dessen Verständnis ein Blick auf ihre Entstehungsbedingungen nötig ist.

Im Mittelalter begann diese Erneuerungsbewegung allmählich und unmerklich mitten in der Scholastik, in dem Gewande der Lehre von der zweifachen Wahrheit, die ihrerseits in dem Hohenstaufenzeitalter mit dem was es an freiem Geiste entband,

und in Einflüssen der Araber wurzelt. Herder sagt vom Einflusse der Araber auf die europäische Kultur: Ohne Araber wäre kein Gerbert, kein Albertus Magnus, Arnold von Villa Nova, kein Roger Baco, Raimund Lull u. a. entstanden; ja die ganze Gestalt der philosophischen und mathematischen Wissenschaften bis über das Jahrhundert der Reformation hinaus verrät diesen arabischen Ursprung. Und Schlosser erklärt, die Blüte der maurischen Reiche falle zusammen mit dem Beginne und der Entstehung der neueren Zivilisation.

Am grössten war ihr Einfluss — abgesehen von der Entstehung der romantischen Dichtung in Südspanien — durch ihre Vorliebe und Begabung für Mathematik. Mathematische Studien wurden an den Schulen herrschend und begleiteten den grossen Aufschwung, den die geistige Kultur Europas am Ausgange des Mittelalters nahm.

Ausserdem begannen auf die Schulphilosophie die Lehren des Averroës und die arabischen Kommentatoren des Aristoteles gerade zu einer Zeit einzuwirken, da — abgesehen von politischen Konstellationen — innerhalb der Scholastik selbst eine Krisis ausbrach, die ihren Ausdruck fand in der Entzweiung der mehr auf platonischem Boden stehenden „Realisten“ und der „Nominalisten“, welche die empiristische Richtung der peripatetischen Philosophie weiterbildeten und damit den Grund zur Erneuerung der demokritischen Weltanschauung im modernen Materialismus legten, und zugleich — ganz vorsichtig in die Lehre von der zweifachen Wahrheit, der theologischen und philosophischen, gehüllt — zur Erschütterung der idealistischen Grundvesten der kirchlichen Philosophie. Durch die Nominalisten wurde — wie Zeller sagt — „einerseits der Glaube an die Wahrheit der philosophischen Begriffe und an ihre Übereinstimmung mit der göttlichen Offenbarung aufs tiefste erschüttert, der kirchliche Supranaturalismus bis zur Selbstwiderlegung überspannt, andererseits aber eine nüchterne, von dem festen Boden der Erfahrung ausgehende Betrachtung der Dinge mittelbar vorbereitet“. Dass dieser feste Boden nichts anderes sein konnte als die mathematisch-mechanische Betrachtung der Welt, lag, von tieferen Gründen abgesehen, in dem Geiste der Zeit, dem Einflusse der mathematischen Studien, der Vorherrschaft romanischen Geistes auf dem Gebiete der geistigen Kultur. Es waren vornehmlich die Universitäten von Paris und von Padua, die, als Hauptsitze der Scholastik, Sitz gelehrter Studien und des geistigen Einflusses waren.

In diesem Streit zwischen Nominalismus und Realismus innerhalb der Scholastik, auf dem Grunde erkenntniskritischer Fragen (über die Subjektivität oder Objektivität der Begriffe vom Allgemeinen, dem καθόλου des Aristoteles) bereitete sich der Boden, welcher im 13. Jahrhundert vom Keime der arabischen Aufklärung befruchtet wurde.

Schon vor Averroës vertraten Ibn-Sina und Gazâlî die Ansicht: die Religion in ihrer traditionellen Gestalt sei für die Menge, für die Wissenden und Höhergebildeten sei sie nicht nötig. Dieser uralte Gedanke, von der Unterscheidung einer esoterischen und exoterischen Wahrheit stammend, der auch die Aufklärung des 18. Jahrhunderts durchzieht — auch die römischen Akademiker wollten die Religion nur aus nationalen und politischen Gründen aufrecht erhalten wissen, und Cicero hielt den Glauben an die Gottheit in demselben Sinne für praktisch unentbehrlich, wie im 18. Jahrhundert Bolingbroke und Voltaire — dieser Gedanke bekommt bei Averroës fast die Gestalt, die er in seiner vollendetsten Form bei Lessing (Erziehung des Menschengeschlechts) findet: die volle Wahrheit sei nur in der Philosophie zu finden, die aber nur wenigen Menschen zugänglich sei; deshalb seien die prophetischen Offenbarungen nötig, welche dieselben Wahrheiten, nur in unvollkommener Weise, populär und allen Menschen zugänglich lehren; diese müssen sich mit einer inadäquaten Form der Wahrheit begnügen, welche unter der Hülle von bildlichen Vorstellungen verborgen liegt. Dass damit der Sieg der lebendigen Philosophie über die Tradition vorbereitet ist, zunächst durch das Mittel der Ausdeutung der in den religiösen Offenbarungen angeblich bildlich verborgenen Wahrheiten, welches schon der hl. Augustinus anwandte und in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts so reichlich gebraucht und missbraucht wurde, ist klar. Eine innere Übereinstimmung der offenbarten Wahrheiten mit den auch durch das natürliche Licht der Vernunft erkennbaren Wahrheiten wird dabei vorausgesetzt.

Während nun z. B. Raymund Lull, wie später Descartes, Malebranche, Leibniz, die Übereinstimmung von Vernunft und Glauben verfocht, waren andere damit nicht einverstanden. Der Nominalist Wilhelm Occam, wie später La Motte le Vayer, Pascal, Bayle, behaupteten entschieden die Unvereinbarkeit beider und die Übervernünftigkeit des Glaubens mit mehr oder minder aufrichtiger Meinung, jedoch mit einerlei Erfolg: denn wenn schon die religiöse

Tradition dabei unangetastet blieb, so wurde dadurch umsomehr die Freiheit des philosophischen Vernunftgebrauchs gewahrt.

Ja, Albertus Magnus suchte sich zu helfen, indem er eine praktische Wahrheit — wie später Kant — von einer theoretischen unterschied, ersterer das Gebiet der Theologie, letzterer das der philosophischen Spekulation zuweisend. Aber obwohl diese Unterscheidung an die gleiche bei Kant erinnert, war ihr Zweck doch ein anderer. Dort handelte es sich um die mathematische Weltanschauung, die schliesslich über die verstaubte Schulphilosophie siegte, weil in dem Geiste, welcher herrschend wurde, nur diese den scholastischen Wust überwinden konnte; bei Kant ist es, umgekehrt, der Keim einer tiefen Ethik, einer neuen Religion, der durch die harte Kruste des mittlerweile zur Herrschaft gelangten Nominalismus brechen will.

Die scholastische Philosophie war in ihren Formen erstarrt, ihr Wahrheitsgehalt war nicht mehr lebendig, es galt die Parole: das Joch des Aristoteles abzuwerfen. Aber der Aristoteles der Schule war längst nicht mehr der wirkliche Aristoteles, unter der neuen Parole wurde schliesslich nur der Buchstabe des Aristoteles durch seinen Geist überwunden. Die Revision aller Philosophie, welche Descartes eröffnete, führte zur erneuten Diskussion aller Probleme der Philosophie, und die erneute Aufstellung aller möglichen Systeme, die damit begann, unterschied sich von dem gleichen Vorgang in der griechischen Philosophie nur durch den höheren Grad von Bewusstheit und erkenntnistheoretischer Begründung. Das Christentum führte ebenso wie die mittelalterliche Schulphilosophie in breiten Strömen Bestandteile der griechischen Philosophie mit sich; und selbst die Renaissance der Philosophie führte nur von dem verunreinigten breiten Bette zu der Quelle zurück und war im Grunde nur eine Wiedergeburt, eine Wiederentdeckung der griechischen Philosophie. Kein Wunder, dass man sich von Aristoteles zu entfernen und sein Joch abzuschütteln glaubte, indem man sich ihm in Wirklichkeit näherte.

Vorläufig und zunächst wurde allerdings die Mathematik in der Philosophie als mechanistische Weltanschauung herrschend, nicht nur nach dem Gesetz der Gegensätze, sondern auch durch die gewaltige Unterstützung, die diese Weltanschauung durch die Entdeckungen der Mechanik im 17. Jahrhundert erfuhr.

Ehe wir aber noch den letzten, tiefsten Grund dieser Wendung in der Philosophie nennen, möge noch der äussere Einfluss

erwähnt werden, den die politische Konstellation der Zeit auf diese Wendung nahm.

Die Aufklärungsbewegung ist eine politische und religiöse. Ihr religiöses Ziel ist die Befreiung der Moral von der Theologie, die philosophische Begründung der Moral; ihr politisches Ziel die Befreiung der Regierungsformen von dem Einflusse der Hierarchie und überhaupt der Geburtsvorrechte der herrschenden Klassen, die Etablierung einer philosophisch begründeten Regierungsform. Die negative Seite dieser Bewegung bildet der Kampf gegen jede überkommene Autorität, der Verfall der Tradition in bezug auf Religion und Moral, Kirche und Staat. Deutschland war mit der Tat Luthers einen der gewaltigsten Schritte auf diesem Wege gegangen, doch konnte es die Früchte dieser Tat nicht ernten; der Funke, den Luther gezündet hatte, erstickte in theologischen Streitigkeiten, in jesuitischer Bildung, im 30jährigen Kriege. Den kulturellen Einfluss von Italiens Renaissance der Wissenschaften und Künste konnte es, am Ende des 30jährigen Krieges fast in Barbarei zurückgesunken, erst spät, durch Vermittlung Frankreichs empfangen, das unter Louis XIV. seine klassische Zeit der Künste hatte, nachdem schon Louis XII. und Franz I. die neue italienische Bildung in Paris einzuführen sich bestrebt hatten. Mit dem Geiste des Cinquecento zog auch dessen Moral in Paris ein, der Glanz des Hofes und Adels war mit umsomehr Druck und Ungerechtigkeit gegen die Übrigen verbunden. Werke, welche den Geist der heranbrechenden neuen Zeit atmeten, mussten in Holland gedruckt werden.

In England war die literarische Freiheit grösser; zugleich war als Rückschlag gegen die seit Cromwells Zeit herrschende Frömmelei und den religiösen Fanatismus ein verborgener Widerwillen gegen alles Traditionelle der Religion eingetreten.

Währenddem trat die im Schosse der Schulen entstandene Gärung durch einige bedeutende Geister an die Oberfläche der Zeit.

Was in den stillen Werkstätten der Denker ausgearbeitet wurde, wurde in einem höheren Masse als jemals in der Weltgeschichte in ihr Getriebe hineingezogen, und andererseits wirkte wieder der materielle Zweck bestimmend auf die Erzeugnisse des Denkens. Die beiden Ziele, das geistige und das materielle, mussten sich die Hand reichen, da diesem die Bekämpfung der theologischen Vorurteile das Mittel zur Bekämpfung der politischen Vorrechte der Hierarchie war, dem andern die Bekämpfung der Hierarchie

das Mittel zur Bekämpfung der von ihr gehegten und geförderten Vorurteile sein konnte.

Jede Revolution sucht zu den Wurzeln einer Entwicklung zurückzusteigen und bricht dadurch die laufende Entwicklung in gewissem Sinne ab. Der tiefste Grund aller geistigen Entwicklung ist aber die Vernunft im Grunde der Dinge. Daher musste diese Bewegung zunächst einen unhistorischen Charakter annehmen und das Problem der Rationalität in ihr aufgerollt werden. Da aber das historische nicht äusserlich, durch blosse Revolution, sondern erst innerlich, durch Kritik überwunden werden kann, so musste mit der wiederkehrenden Erkenntnis des Wertes des historisch Gewordenen auch die Geschichtskritik und die Kritik überhaupt gegenüber dem Fanatismus der Dialektik zur Geltung kommen: nur in Form der Kritik des Geschehenen konnte die Vergangenheit, nach Auflösung der Tradition, der neuen Zeit einverleibt werden. So wurde das 18. Jahrhundert das Jahrhundert der Kritik. Das so entstandene Neue erhielt die Prädikate: „vernünftig", oder „natürlich".

Nun kann es zweierlei Ansichten über die Ursachen einer geschichtlichen oder natürlichen Entwicklung geben; die eine ist gleichsam pluralistisch und kann nicht genug verschiedene, unabhängig voneinander treibende Gründe für eine Sache auffinden, jede Bedeutung scheint ihr unendlich vielfach, alle Beziehungen unendlich verwickelt, jeder Zusammenhang dieses Vielfältigen mehr oder weniger zufällig, jeder Sinn verschlungen; die andere Ansicht sucht überall einheitliche Bedeutung und einheitliche treibende Kräfte, ihre Anhänger kommen aber dabei allerdings in Konflikt darüber, ob dieses Eine eine geistige oder materielle Ursache sei, ob der beherrschende Grund die wirtschaftlichen Bedingungen der historischen Entwicklung sind oder die kulturellen oder etwa noch andere generelle Verhältnisse.

Beide Ansichten haben in gewisser Weise Recht; die pluralistische, wenn man lieber den tausendfältigen Wurzeln nachgeht, wie sie mehr oder weniger zufällig da und dort sich in die Erde versenken; die andere, wenn man den Stamm betrachtet, in dem all diese tausend Wurzeln zusammengehen, das Ziel, das alle Entwicklungen beherrscht, das Wesen, das dem Ganzen sein Gepräge gibt, aber nicht die zufälligen Wege, die mannigfaltig sind und von mannigfaltigen zufälligen Ursachen abhängen; sowie die Ursprünge all der tausend rieselnden Quellen eines Stromgebietes

ihrer Verschiedenheit nach von all den verschiedenen, voneinander unabhängigen Zufälligkeiten der Niederschläge und Bodenbeschaffenheiten abhängen und in ihrem Laufe doch einheitlich von dem mächtigen gemeinsamen Bette bestimmt werden, dem sie zueilen. Uns aber, die wir uns gleichsam erst im Quellengebiete und im Gebiete des obersten Laufs dieses Stromes befinden, ist es schwer genug, den wahren Lauf, die wahren Ursachen, also den wahren grossen Zug der Geschichte in ihren einzelnen Wendungen zu erkennen; unmöglich jedoch kann es uns nicht sein, und dieser Erkenntnis uns wenigstens zu nähern, ist daher eine umso würdigere Aufgabe menschlicher Geistesanstrengung, als sie zugleich eine hohe und schwierige ist.

Gräbt man nun den tieferen Wurzeln der geistigen Bewegung des 18. Jahrhunderts nach, so findet man im Grunde den Streit zwischen Realismus und Nominalismus, der über seinen Ursprung in der Scholastik hinauswächst und das ganze geistige Suchen der Folgezeit beherrscht. Und im tiefsten Wesen, auf dem auch dieser Streit beruht, findet man als alle geistige Bewegung umfassend und treibend: den Kampf einer nach äusserster Klarheit strebenden, zur Mathematik führenden und an ihr sich festigenden Weltanschauungsweise, mit einer anderen, die auch die verborgenen Tiefen des Wesens der Welt und den auf seinem Grunde verborgenen Zwiespalt sinnend und schaffend zu umfassen sucht, die Tiefe zur Klarheit emporziehen, das an sich Irrationale, aber dem Gefühle Gewisse, begreifen lernen will.

In dem politischen Kampfe der Aufklärungsbewegung ist dieser im letzten Grunde treibende Konflikt nun von Bedeutung, weil die Erhalter des Alten sich stets mit der Tiefe des menschlichen Geistes gegen seine Klarheit zu verbünden suchten und dies wiederum die Gegenwirkung hatte, dass die mathematische Denkweise sich polemisch überspannte. Dies geschah aber vorzugsweise dort, wo der politische Kampf bald den Vordergrund der ganzen Bewegung bildete, und die polemisch überspannte materialistische Weltanschauung der Franzosen in der 2. Hälfte des Jahrhunderts hatte die deutliche revolutionäre Tendenz, die auf Destruktion der hierarchischen und monarchischen Regierungsform und der mit ihr verschwisterten Denkweise gerichtet war. In Deutschland, wo der Kampf ein geistiger blieb, hatte die mathematische Denkweise zwar ihre theoretische Bedeutung für den Kampf der Weltanschauungsweisen, wurde aber nicht zur Bekäm-

pfung der idealistischen Grundlagen der Moral agitatorisch übertrieben.

Im tiefreligiösen deutschen Gemüt war ein Grund gelegt, der zu fest war, um durch materialistische Frivolität verschüttet werden zu können, wenn auch französischer Geist in den höheren Ständen noch herrschend war zu einer Zeit, da aus der Volkskraft heraus eine neue deutsche Kultur bereits um ihr Dasein rang. So kam es, dass das deutsche Volk sich den Lorbeerkranz der Poesie und Philosophie errang gerade zu derselben Zeit, da bei den Franzosen der grausige Tanz um die Guillotine aufgeführt wurde.

Als Resultat der vorhergegangenen geistigen Bewegung erblicken wir in Kant sowohl die Einheitlichkeit und Reinheit der Ethik, als den Zwiespalt und die Zuschärfung des ungelösten theoretischen Problems in seiner Erkenntniskritik. —

Der vorläufige Sieg der Mathematik in der Philosophie hatte also drei starke Gründe: den Erfolg der Mechanik, das politische Bedürfnis der Abschüttlung jeder mit der kirchlichen verwandten Philosophie, und endlich vor allem als tiefsten Grund den ungelösten Widerstreit im Denken selbst. Die mechanische Weltansicht kann nicht dadurch überwunden werden, dass man sie als unseren Gemütsbedürfnissen nicht genügend erweist, dabei aber versäumt, ihren logischen Grund zu untersuchen und zu prüfen; sondern nur vom Resultate einer solchen Prüfung, also von einer theoretischen Erkenntnis kann es allein abhängen, ob einer Weltanschauung der Anspruch auf Wahrheit gestattet werden kann, oder nicht. Die formale Logik musste aber unausweichlich zur Umwandlung aller Philosophie in Mathematik führen, und dies ist der Grund, weshalb ich in der logischen Krisis, die innerhalb der Scholastik begann und mit Kants transzendentaler Logik nicht endete, den innersten Grund des ungelösten Zwiespaltes der Weltanschauungen, der noch bis heute besteht, erblicke, eines Zwiespaltes, der nicht anders als von Grund auf gelöst werden kann.

Wenn ich aber ein logisches Problem als bewegend und treibend für die Geistesgeschichte auffasse, so meine ich natürlich nicht, dass in ihr sämtliche Fragen mit Bewusstsein in Verbindung mit diesem Probleme behandelt wurden, sondern dass eben der Prozess der Bewusstwerdung des Problems und seiner Lösung das Wesentliche an der Geschichte des Geistes in dieser Zeit ist, so dass sie nachträglich nur in Beziehung zu diesem Problem richtig aufgefasst werden kann.

Eine Folge der geschichtlichen Situation in Europa war es eben, dass alle philosophische Entwicklung aus der theologischen Fassung der Probleme herauswuchs oder mindestens an der Fassung nicht vorbei konnte, ohne sich mit ihr auseinanderzusetzen. Gott ist der oberste Begriff der Descartes'schen Erkenntnislehre, obwohl gerade die Philosophie des Descartes am meisten zur materialistischen Wendung, den die Philosophie später nahm, beigetragen hat.

Und so drängten sich in eigentümlicher Weise im Probleme der Theodicee, das nie vorher und nachher die Geister so intensiv und allgemein beschäftigt hatte, als gegen Ende des 17. und in der 1. Hälfte des 18. Jahrhunderts, insbesondere seit der Reformation die philosophischen Probleme zusammen, welche der Lösung harrten.

Die Theodicee ward das Losungswort der Philosophie durch Leibniz, wie die Erkenntniskritik durch Kant.

Kap. II.
Begriffsbestimmung der Theodicee.

Es sind gewichtige Stimmen, von denen wir zu hören bekommen können, dass das Problem der Theodicee eine müssige Spielerei sei und alles in ihm auf den vorhergehenden Glauben an Gott ankomme; mit der Unmöglichkeit, diesen Glauben durch theoretische Beweise zu bekräftigen, sei auch das theoretische Problem der Theodicee abgetan.

Der äussere Schein spricht dafür. Denn wie wäre noch Gott zu verteidigen, wenn er gar nicht existiert? Existiert aber Gott, so ist damit alle Theodicee eine blosse Deduktion aus dem Gottesbegriff geworden.

Aber in Wahrheit ist es nicht so; das Problem versteckt sich hier nur hinter dem Begriffe Gott.

Hätte denn das Problem der „Theodicee" keinen Inhalt, keine Bedeutung mehr, wenn Gott nicht existierte? Doch wohl! Denn der Glaube an Gott ist eine Lösung und nicht die Vorbedingung dieses Problems seinem eigentlichen Gehalte nach.

Der Begriff Gottes deckt für uns all das, um dessentwillen wir wünschen und hoffen oder glauben, dass ein Gott sei, dass er

allmächtig, allweise und allgütig sei, wie ihn die Theologie, wenn auch nicht ohne Widerspruch, lehrt.

Unsere Hoffnungen bestünden noch fort, wenn selbst bewiesen würde, dass Gott, der mächtige Bürge ihrer Erfüllung, nicht existiert; denn nicht die Person Gottes, sondern das Prinzip, welches durch sie verbürgt sein soll, ist das, um dessentwillen alle Theodicee eigentlich sich bemüht.

In einer Zeit, da die religiöse Theologie ihre Geltung zu verlieren begann, aber noch immer der Ausgangspunkt aller Gedankenkreise war, musste daher die Theodicee die Form von Gottesbeweisen annehmen. Die Frage bleibt aber in anderer Form bestehen auch für den, der es für unzulässig hält, in die Auffassung der Welt und des Geschehens in ihr den Gottesbegriff hineinzumengen. Die Frage bleibt: welches ist der Ursprung des Übels in der Welt? Ist die Welt so beschaffen, dass ein Gott sie geschaffen haben könnte? Und selbst jene Anschauung, welche der Welt und ihrem Geschehen Notwendigkeit auferlegt, weicht der Frage der Bewertung nicht aus.

Dass die Welt das Werk Gottes sei, oder mit anderen Worten: dass die höchste sittliche Macht, der Urgrund des sittlichen Gesetzes, zugleich Urheber und Gesetzgeber der Welt sei, dass also die sittliche Vernunft nicht blos im Sittlichen, sondern in der Natur machthabend sei, dass dadurch der Sieg des sittlich Guten in der realen Welt verbürgt ist, das ist das eigentliche Beweisthema einer Theodicee.

Damit ist aber auch schon gesagt, dass die blosse Aufstellung dieses Begriffes von Gott als dem Urheber des Natur- und Sittengesetzes, als eines sittlichen Postulates, das Problem zwar formuliert, aber nicht löst.

Das Dasein eines diesem Begriffe entsprechenden Wesens mag noch so kräftig zu einem sittlichen Postulate erhoben werden, so ist damit doch nur das Problem erst geschaffen, zu dessen Lösung ein theoretischer Beweis erforderlich ist. Unser Gefühl mag noch so sehr diesem Postulate zustimmen, der Gefühlsgrund mag uns sogar bestimmen, auf einen Beweis zu verzichten, so ersetzt dies vor dem Gerichtshofe der Wahrheit weder einen Beweis noch verdeckt es auch nur etwaige Mängel eines solchen und ergänzt ihn also; im Gegenteil: indem der praktische Grund unseres Glaubens zergliedert und als theoretisch ungenügend er-

wiesen wird, ist er als durchschaut und überwunden anzusehen und fällt damit auch praktisch als Stütze für den Glauben weg.

Der Beweis, den die Theodicee geben will, ist es also eigentlich, der da postuliert wird, und ohne ihn bleibt unser sittlicher Glaube eine blosse Hoffnung, für die nichts als eine subjektive Wahrscheinlichkeit geltend gemacht werden kann.

Wir müssen also unter Theodicee die theoretische Rechtfertigung des Glaubens an den Sieg des Guten in der Welt, und wenn dieser nur durch ein allmächtiges, allgütiges und allweises Wesen verbürgt ist, die theoretische Rechtfertigung dieses Glaubens an Gott als ein solches Wesen verstehen.

Es handelt sich also nicht um die Verteidigung Gottes gegen den Vorwurf der Schuld an dem Übel, obwohl dieses Interesse der Ehrenrettung Gottes der theologische Ausgangspunkt der Aufrollung des Problems in einer von der Theologie zur Philosophie zurückkehrenden Zeit geworden sein mag. Für den, dem der Glaube an den allmächtigen, allgütigen, allweisen Gott der Theologie feststeht, ist die Frage schon gelöst und er befasst sich nur mit der Zurückweisung der Einwürfe, die ihm der Gegner oder die eigene Vernunft macht, also um die Verteidigung seines Glaubens. Er braucht dem Gegner nur die Möglichkeit zu beweisen, dass ein allgütiges Wesen die Welt in grösster Weisheit erschaffen hat und regiert, und ohne diesen Glauben bleiben alle seine Beweise problematisch.

Das Wesentlichste seiner Theodicee bleibt also immer sein Glaube an Gott, als das allervollkommenste Wesen; soll sie für einen andern Wert und Beweiskraft haben, so muss der Beweis des Daseins dieses Wesens zu seinen übrigen Beweisen hinzukommen.

Wenn aber der Beweis des Daseins eines allervollkommensten Wesens notwendig mit dem Beweise, dass die Welt trotz aller Übel in ihr das Werk dieses göttlichen Wesens ist, verflochten ist, so muss es, wenn überhaupt eine, eine ontologische Theodicee geben und ihr ontologischer Beweis aus Begriffen die allein zuständige Instanz sein, von der alle anderen Beweisführungen ihr Recht und ihre Giltigkeit entlehnen.

An Gott glauben heisst eben: an den gemeinsamen Ursprung der sittlichen Gesetzgebung und der Natur und ihrer Gesetze glauben, und deshalb ist die Frage des Daseins Gottes und der Rechtfertigung Gottes eine und dieselbe Frage. Auch wurde mit

den Einwänden gegen Gottes Güte, Weisheit oder Macht immer stillschweigend der Sinn eines Einwandes gegen das Dasein Gottes überhaupt verbunden.

Das Problem der Theodicee läuft aber damit seinem Wesen nach auf das Problem der Philosophie hinaus.

Der Begriff der Philosophie, der seit seiner Prägung durch die Griechen so viele Wandlungen erlitten hat, droht in letzter Zeit in den Begriff einer Wissenschaft der Deduktion oder erkenntnistheoretischen Begründung der Prinzipien der Einzelwissenschaften überzugehen.

Aber ein deduktives Prinzip der wissenschaftlichen Erkenntnis lässt sich nicht finden, und es ist nicht Zweck der Spekulation, ein solches Prinzip, aus welchem das, was erfahren werden kann, apriori deduziert werden soll, oder eine Methode der Forschung zu entdecken oder zu begründen, welche die induktiven Wissenschaften sich doch von der Philosophie nie vorschreiben lassen würden; vielmehr begibt sich die Philosophie, so oft sie dies zu tun unternimmt, in Wahrheit in eine Abhängigkeit von den Wissenschaften, wie sich leicht an den verschiedenen Epochen der neueren Philosophie nachweisen liesse.

Nicht Wissen, sondern Weisheit ist das Ziel der Philosophie; sie will unser Erkennen in Beziehung zu unserem innersten Anliegen bringen, den Inhalt unserer Erfahrung zu den tiefsten Gründen unseres Handelns, unsere gefühlsmässige Erkenntnis vom Werte des Lebens in eine Verbindung mit unserer verstandesmässigen Einsicht.

Daher bestand von jeher, während die theoretischen Ansichten über das Wesen der Welt noch so sehr auseinandergingen, die grösste Übereinstimmung in dem Urteil über das, was sittlich und unsittlich ist, und das Problem der Philosophie bestand von jeher in der Frage nach der Vereinigung unserer theoretischen Begriffe von der Natur mit unserem praktischen Begriffe von Sittlichkeit, der Vereinigung der Welt des Ideals mit der Wirklichkeit in unserem begreifenden Denken, im Begreifen der sittlichen Weltordnung in ihrer Erscheinung in der Natur; der geforderte theoretische Beweis für das Einssein des Urhebers der natürlichen Welt mit dem Urgrunde des Sittengesetzes kann aber gleichsam in nichts anderem bestehen, als in der Nachweisung des Momentes der Übereinstimmung der sittlichen und natürlichen Welt, in der theoretischen Begründung einer sittlichen Weltanschauung.

Wenn Kant bewies, dass es Wahrheiten gebe, die theoretisch unbegreiflich sind, so war das eigentlich im Grunde nichts anderes, als was Jakobi wollte, wenn er der demonstrierenden Philosophie nachwies, dass sie im Spinozismus ad absurdum führe. Wenn beides wirklich das letzte Wort der Philosophie wäre, so hätte sie damit auf ihre Vorrechte verzichtet und sie an die geoffenbarte Religion abgetreten, es bliebe uns wirklich nur der Glaube übrig, um die Wahrheit zu erfassen.

Es bleibt aber dennoch das Wesen aller Philosophie, Begriffe zu finden zu dem, was als wahr gefühlt und geglaubt wird, oder, wie Jakobi sagt: „über seinem eingeborenen Glauben an Gott zu Verstande zu kommen"; oder, in Kant'scher Weise zu reden: zu den praktischen Postulaten den theoretischen Beweis zu finden.

Die wahre Theodicee muss somit die tiefsten Probleme der Philosophie angreifen und zur Entscheidung bringen, wenn sie ihre Aufgabe erfüllen will. Eine Geschichte der Theodicee wird daher kaum etwas anderes sein können, als eine Geschichte der Philosophie vom Gesichtspunkte des Problems der Theodicee aus betrachtet.

Kap. III.

Ursprünge der Bemühungen um die Theodicee im 18. Jahrhundert.

Im doppelten Gegensatz gegen die Lehre von der zweifachen Wahrheit sowohl als gegen die aufklärerischen Versuche, die religiösen Wahrheiten mit dem formallogischen Denken übereinzustimmen, war schon im Mittelalter eine mystische Richtung aufgekommen, deren positive Bedeutung darin besteht, dass sie jenes Gebiet, welches durch die mathematische und analytische Denkweise ganz vernachlässigt wird, durch unmittelbare innere Erleuchtung zu erhellen sucht.

Aber alle innere Erleuchtung bleibt Schwärmerei, wenn sie nicht durch klare äussere Einsicht gestützt und gefördert wird. Daher ist der wahre Vater der neuen Zeit Korpernikus, der die Himmel eröffnete und den Weltenraum dem geistigen Blick erschloss. Von ihm zu Galilei und Newton führt eine gerade und notwendige Entwicklung. Der ungeahnte Einblick in eine unermessliche und doch von den einfachsten Gesetzen beherrschte Natur gab dem erwachenden Denken eine ganz neue Richtung und musste

mindestens von allem Denken von nun an berücksichtigt werden. Durch den hier eröffneten Ausblick auf ein Weltgesetz bekam erst der unvergängliche Ursprung des Sittengesetzes im göttlichen Teil der menschlichen Seele, den zum Bewusstsein zu bringen der eigentliche geschichtliche Gehalt der Reformation war, seinen festen Halt.

Von dieser Einwirkung des Newton'schen Begriffs eines wahren Weltgesetzes auf die Geister gab fast alles Zeugnis.

So vergleicht Shaftesbury die Beziehungen der Geister zum himmlischen Herrn denen der Körper zu dem Zentrum ihrer Gravitation.[1]) Und ebenso lehrt nach ihm Hutcheson:[2]) das allgemeine Wohlwollen ist dasselbe in der moralischen Welt, was in der physischen die Gravitation; und Voltaire spricht ihm nach: das Gesetz der Gravitation, welches auf einen Stern einwirkt, wirkt auf alle Sterne, ja auf die ganze Stoffwelt; so wirkt auch das Grundgesetz der Moral in gleicher Art auf alle Menschen und Völker.[3]) Und es sind dieselben Sphärenklänge, welche Kants edlen Geist sein Leben hindurch beschwingen, wenn ihm beim Anblicke des bestirnten Himmels das verborgene Erkenntnisvermögen des unsterblichen Geistes eine unnennbare Sprache redet und unausgewickelte Begriffe gibt, die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen,[4]) deren Sprache er aber später findet,[5]) da er die Erhabenheit des „moralischen Gesetzes in mir" mit dem „bestirnten Himmel über mir" vergleicht: „Beide darf ich nicht in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, ausser meinem Gesichtskreise, suchen und vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewusstsein meiner Existenz". In beiden sehe ich mich in Verknüpfung mit dem Unendlichen, im einen mit dem unabsehlich Grossen der Welten und ihren grenzenlosen Zeiten, im andern mit einer unsichtbaren Welt von wahrer Unendlichkeit und dadurch auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten. Und dieselbe durch das Bewusstsein eines erkannten Unendlichen entzündete Gotttrunkenheit glüht in Schiller, wenn er in der „Theosophie des Julius"[6]) schwärmt: „Alle Geister werden an-

1) The moralists, 1709.

2) Inquiry into the origine of the ideas of beauty and virtue, 1720 und 1727, cit. nach Fichte, Ethik.

3) Philosophe ignorant, 1766. 36. Kap.

4) Allg. Naturgeschichte, 1755.

5) Kr. d. pr. V., 1788.

6) Philos. Briefe, 1786.

gezogen von Vollkommenheit". „Die Anziehung der Elemente brachte die körperliche Form der Natur zustande. Die Anziehung der Geister, ins Unendliche vervielfältigt und fortgesetzt, müsste endlich zur Aufhebung jener Trennung führen, oder (darf ich es aussprechen, Raphael?) Gott hervorbringen. Eine solche Anziehung ist die Liebe." Dieselbe tönt aus Klopstocks Ode:[1]) „Um Erden wandeln Monde, Erden um Sonnen, Aller Sonnen Heere wandeln um eine grosse Sonne: Vater unser, der du bist im Himmel!" Von ihr gibt Zeugnis gleich der Eingang von Herders „Ideen":[2]) „Nichts gibt einen so erhabenen Blick, als die Einbildung des grossen Weltgebäudes" . . . „Je in einen grössern Chor der Harmonie, Güte und Weisheit aber diese meine Mutter Erde gehört, je fester und herrlicher die Gesetze sind, auf der ihr und aller Welten Dasein ruht, je mehr ich bemerke, dass in ihnen alles aus Einem folgt und Eins zu Allem dient: desto fester finde ich auch mein Schicksal nicht an den Erdenstaub, sondern an die unsichtbaren Gesetze geknüpft, die den Erdenstaub regieren."

Das Bewusstsein des Unendlichen, Absoluten, war neu erweckt, wie nie zuvor. Die Entdeckungen der Mechanik, die dieses Bewusstsein vermitteln halfen und daher der Mechanik eine überwiegende Stellung in den Weltanschauungen seit Descartes und Newton erwarben, hatten eine Naturgesetzlichkeit gezeigt, die grossartig in sich selbst ruhend keiner göttlichen Willkür als Voraussetzung bedurfte.

Ebenso sollte ein Ausdruck für die allgemeine Gesetzlichkeit der Moral gefunden und gezeigt werden, dass diese unabhängig von jeder Willkür ist. Denn die Theologie vermochte nur einen allmächtigen Gott zu zeigen, indem sie die Gesetze der Güte von seinem Willen abhängig sein liess. Die Güte erhielt ihre Sanktion durch die Macht und verlor dadurch ihr eigenes, festgegründetes Wesen; denn einen blos mächtigen Gott würden wir nicht verehren, und wenngleich er uns zum Gehorsam zwingen könnte, würden wir ihn doch nach unseren Begriffen von gut und böse beurteilen und wenn er böse ist, mit Trotz oder List bekämpfen. Müssten wir Gott nicht zurufen: „Ich dich ehren? Wofür? Hast du die Schmerzen gelindert je des Beladenen? Hast du die Tränen gestillet je des Geängstigten?"

---

1) 1789.
2) 1784.

Die Theologie hatte zwar die Güte Gottes in ihr Dogma aufgenommen; aber ohne das Wesen der Güte von Gottes Willkür unabhängig zu machen, mussten alle Beweise der Güte Gottes auf die Voraussetzung des zu Beweisenden hinauskommen, und alle Beweise von etwas Vorausgesetztem müssen blosse Advokatenbeweise bleiben. Die Güte Gottes sollte aus seinem Werk bewiesen werden; dass aber dies Werk gut sei, konnte meist nicht anders bewiesen werden, als dadurch, dass es von Gott, dem allervollkommensten und gütigsten Wesen herstamme. Ohne das Fallenlassen der theologischen Voraussetzungen konnte Gottes Güte also nicht unter regelrechten Beweis gestellt werden, mochte man im übrigen auch das Recht der Vernunft anerkennen. Die Loslösung der Moral vom theologischen Gottesbegriff und von der Theologie überhaupt wurde zum Grundzuge der geistigen Bewegung des 18. Jahrhunderts und bildete damit auch ein wesentliches Moment in der Entwicklung der Theodicee.

Denn das Durchdringen zum Bewusstsein des eigentlichen Gehalts und damit die oben gegebene Formulierung des Problems konnte erst möglich sein, nachdem das Natur- und das Sittengesetz, jedes in seiner Eigentümlichkeit und aus seinem eigenen Gebiete heraus entwickelt worden. Solange man nach der autochthonen Form des Sittengesetzes erst rang, konnte das Problem der Theodicee sich auch erst im Stadium seiner Bewusstwerdung befinden. Bevor man soweit kam, lag die Gefahr nahe, das ethische Gesetz zu naturalisieren, wie in der „natürlichen Moral“ des Sensualismus, oder das Naturgesetz zu ethisieren, wie im überschwenglichen Platonismus, also — um einen Ausdruck zu gebrauchen, den ich erst später deutlich machen kann — den Einheitspunkt beider zu niedrig anzusetzen.

Für Kant erst ist das Problem der Theodicee entwickelt und identisch geworden mit dem Problem des Gottesbeweises; und wenn einmal ein ontologisches Problem wirklich kritisch bewusst und klar herausgearbeitet ist, so ist damit auch seine Lösung gegeben, oder wenigstens leicht zu erreichen und ein etwaiger Fehler in ihr leicht zu entdecken und zu verbessern.

Für die historische Betrachtung gilt es nun aber jene Seiten des Problems aufzufinden, von welchen aus in seine Tiefe gedrungen wurde. Und das war von der Seite des philosophischen Entwicklungsganges der Zeit der auf der logischen Krise des Jahrtausends und auf dem Streite zwischen Nominalismus und Realismus

erwachsende Widerstreit zwischen Idealismus und Materialismus, Dualismus und Monismus, dessen Wesen uns im Folgenden noch mehr beschäftigen wird.

Durch den Widerstreit zwischen der idealistischen Erkenntnistheorie des Descartes und der mechanistischen Weltauffassung, zu welcher Descartes sie hinausführte und welche auf der strengen Formulierung der Materie als der ausgedehnten Substanz beruhte, vielmehr noch auf der zugrundeliegenden Durchführung der Mathematik durch die Philosophie, wurde die Frage nach der Möglichkeit der menschlichen Freiheit in einer mathematisch-gesetzlich bestimmten Welt von neuem aufgeworfen. Das Problem der Wechselwirkung der beiden Substanzen, Geist und Materie, wurde für die philosophische Spekulation das wichtigste und für den Charakter der Systeme entscheidend, und bald wurde es zum Problem der Wirkung überhaupt.

Während die Philosophie eine solche Entwicklung nahm, dass in ihr diese Fragen aufs schärfste hervortraten, mussten dieselben sich schon aus den theologischen Streitigkeiten, welche die Reformation mit sich gebracht hatte, als die schwierigsten Rätsel ergeben. Der Streit um die Willensfreiheit wurde durch die Reformation aufs stärkste entfacht.

Im theologischen Begriff von Gottes Allmacht liegt die Konsequenz, dass Gott alle Schuld an der Beschaffenheit des menschlichen Willens gegeben werden muss, und durch die Vorauswissenheit und Vorherbestimmung Gottes sogar jeder einzelne Willensakt determiniert ist und Gott zur Schuld fällt. Dieser theologische Begriff der Allmacht unterscheidet sich von dem Begriff der Einen unendlichen Substanz Spinozas nur durch seine Inkonsequenz und den Anthropomorphismus des Gottesbegriffs. Es gibt keinen Ausweg für den Theologen, als die Berufung auf die Unbegreiflichkeit und Unerforschlichkeit von Gottes Ratschluss, die seit Hiob den eigentlichen Inhalt jeder theologischen Theodicee ausmacht.

Luther verteidigte heftig die göttliche Vorherbestimmung und die Unvereinbarkeit der göttlichen Wahrheit mit der Vernunft. Von grösseren Folgen war Calvins Lehre, der die Prädestination entschieden verfocht und in seiner Schrift über die Vorherbestimmung mit Augustinus und Thomas lehrte, Gott habe gerechte aber uns unbekannte Gründe gehabt, einen Teil der Menschen zu verwerfen. Jacob Arminius (1560—1609) lehrte gegen Calvin, der wieder von Franz Gomarus (1563—1641) und

den Gomaristen oder Contraremonstranten verteidigt wurde, was zur Ausschliessung der Arminianer aus der reformierten Kirche führte. Die Arminianer oder Remonstranten verglichen den Gott Calvins mit Caligula, der seine Edikte so anschlagen liess, dass man sie nicht lesen konnte, mit einer Mutter, die ihrer Tochter Ehre egoistischen Zwecken opfert, mit der Katharina von Medici, mit Tiberius. In einer Satire: De gepredestineerde Dief wurde die Lehre Calvins lächerlich gemacht.

Auf der katholischen Seite war ein ähnlicher Streit ausgebrochen. Ludovicus Molina (1535—1601) hatte in einer Schrift „De liberi arbitrii cum gratiae donis concordia" (1588) den freien Willen verteidigt und dazu die Lehre des portugiesischen Jesuiten Petrus de Fonseca (1528—1599) vom „mittleren Wissen" Gottes aufgenommen, welches die Ereignisse nicht bestimme; gegen diese Auffassung trat Corneille Jansenius, Bischof von Ypern (1585 bis 1638) auf. Nach seinem Tode wurden fünf Sätze aus seinem Buche „Augustinus" (1640), welches die Lehre dieses Kirchenvaters erneute und die unbedingte Gnadenwahl verfocht, auf Betreiben der Jesuiten als ketzerisch verdammt. Dadurch wurden Nicole Pascal, Arnauld d'Andilly, Boileau und viele andere fromme Männer gegen die Jesuiten aufgebracht. Pascal machte in den „Briefen eines Provinzialen" (1656/7) die Jesuiten und ihre Meinungen lächerlich. Die fünf Sätze, welche Innocenz X. in der Bulle de occasione verdammte, waren nach Ansicht der Jansenisten gar nicht in dem Buche enthalten. In dem Streit, der darüber entbrannte, siegte die Kurie und verdammte noch 101 Sätze, die teilweise im Augustinus oder in der Bibel vorkommen, ja sogar dem Tridentinum entsprachen.[1])

Auch in England spielten diese religiösen Streitigkeiten eine Rolle. Dort wurden die Arminianer vom Erzbischof Laud begünstigt und politische Unruhen waren die Folge der religiösen; den Calvinisten wurde ihre Intoleranz mit gleicher Münze vergolten. Bramhall, Bischof von Derry, traf 1646 in Paris mit Thomas Hobbes in der Verbannung zusammen, und geriet mit ihm in eine Debatte über die Freiheit und Notwendigkeit, die brieflich fortgesetzt wurde und deren Resultat Hobbes' Abhandlung über die Freiheit, die Notwendigkeit und den Zufall (1656) war. Hobbes gibt darin jene Definition der Freiheit, welche seither in allen

1) S. Ziegler, christl. Ethik.

zum Materialismus neigenden Systemen eine Rolle spielte: frei sein heisst, durch kein äusseres Ding in seiner Betätigung gehindert sein, nicht aber den Willen wählen können, den man haben soll.

Hobbes entscheidet sich für die Prädestination: alle Dinge sind notwendig durch den Willen Gottes; bei seiner Ansicht über Religion scheint das aber nur eine theologische Formel für einen atheistischen Fatalismus gewesen zu sein; denn er sagt auch: es sei weder gut, zu sagen, eine Handlung, die Gott nicht wolle, könne doch eintreten, weil das Gott einen Mangel an Macht vorwerfen heisse, noch auch sei es gut, das Gegenteil zu sagen und Gott das Böse zur Last zu legen, weil man ihm damit einen Mangel an Güte vorwerfe. Wie Spinoza später, lehrt er, die Gerechtigkeit Gottes sei nichts anderes, als die Macht, die er ausübt. Seine Ansicht belegt er überdies mit Bibelstellen.

In England nahm auch die philosophische Bewegung gleich anfangs mehr die Richtung auf die Begründung der Moral, und selbst die für die weitere Entwicklung der theoretischen Philosophie so folgenreiche Locke'sche Erkenntniskritik ging von der Streitfrage der angeborenen moralischen Ideen, die Lord Herbert von Cherbury (1656) behauptet und zur Grundlage der deistischen Vernunftreligion gemacht hatte, aus. —

Während also in der Philosophie die Frage nach der Uebereinstimmung der physischen und moralischen Welt sich zunächst als Frage nach der Wechselwirkung zwischen der Welt der Körper und des Geistes aus ihrer eigensten Entwicklung ergab, drehten sich die theologischen Streitigkeiten um dasselbe Problem in der Form der Frage nach der Uebereinstimmung der Dogmen von der göttlichen Vorherbestimmung und der menschlichen Willensfreiheit, welche einen wesentlichen Bestandteil der Rechtfertigung Gottes ausmachte.

Aus dieser Uebereinstimmung zwischen Philosophie und Theologie in ihren Problemen sehen wir aber wieder, was das im Grunde Treibende der geistigen Entwicklung war; nicht die Rettung der Ehre Gottes, denn zu dieser steht die heftige Diskussion des Problems der Gnadenwahl und Willensfreiheit nur in mittelbarer Beziehung, insofern es möglich sein soll, die Schuld an der Sünde dem Geschöpfe allein aufzubürden, und zu dieser Rettung hätte der Manichäismus ausgereicht; sondern das Grundproblem der Philosophie, wie es oben gezeigt worden, und welches sich einerseits zum Problem der Wirkung, zunächst der Wechsel-

wirkung zwischen beiden Substanzen, und zuletzt der Wirkung überhaupt, andererseits zum Problem der Moral, ihrer Begreiflichkeit durch die Vernunft gestaltete. Den Begriff der Kausalität und den Begriff des Sittengesetzes zu finden war das Ziel jener Entwicklung, welche in undeutlichen Anfängen im Mittelalter in der Scholastik und Theologie begann und zu der Kantischen Philosophie führte.

In diesem Stande befand sich die Diskussion dieser Themata im 17. Jahrhundert, als Bayle in seinem Dictionnaire historique et critique (1695—97), welches seine Entstehung der Verfolgung des Verfassers durch die holländischen Reformierten verdankte, durch einige Artikel den Streit von neuem entbrennen machte. In den Artikeln „Lucrèce", „Rufin" und „Xenophanes" wollte er beweisen, dass das Böse das Gute in der Welt überwiege; und er wollte den Manichäismus als einzige mögliche vernünftige Erklärung des Übels angesehen wissen, zugleich aber eben dadurch — im Ernste oder nicht — die Übervernünftigkeit des Glaubens dartun, in den Artikeln „Manichéens", „Origènes", „Panliciens".

Le Clerc, welcher den im Gegensatz zur mechanistischen Richtung hauptsächlich in England neu aufkommenden Platonismus verteidigte, stellte dem Manichäismus Bayles das platonische System der Theodicee des Origines entgegen; dieses erklärt Gott als den alleinigen Urquell des Seins und des Guten, seine Allmacht aber beschränkt durch die endliche Natur alles Geschaffenen, aus welcher der Irrtum und das Böse notwendig folge; das Übel sei entweder göttliches Straf- und Erziehungsmittel, oder unbeabsichtigter Nebenerfolg; der Sieg des Guten werde schliesslich allgemein sein und alle Geschöpfe errettet werden.

Bayle erwiderte Le Clerc in der zweiten Auflage seines Wörterbuches und in den Antworten auf die Fragen eines Kleinstädters. Auch William King, Erzbischof von Dublin, wurde durch Bayle zu seinem „Tractatus de origine mali" (1702) veranlasst, und ebenso — nebst anderen — unser Leibniz, der schon 1697 im Aufsatze „De rerum originatione radicali", dieselben Fragen behandelt hatte, und nun auf Wunsch der Königin von Preussen, die mit Bayle 1700 in Holland zusammengekommen war, seine „Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal" (1710) schrieb, um die durch Bayle angeregten Zweifel zu widerlegen.

Kap. IV.

Kritik der hauptsächlichsten Ideen der Theodicee.

Wir sahen, wie aus dem ganzen Ideenkomplex der Theologie das Problem der Willensfreiheit und der göttlichen Vorherbestimmung als das beherrschende immer bestimmter auftaucht, und wie andererseits die philosophische Entwicklung sich zu demselben Problem zuspitzte, welches als Problem des Begriffs der Wirkung alle anderen philosophischen Fragen beherrschte.

Wir sahen, wie zunächst noch mit philosophischen Gründen und Bibelstellen durcheinander argumentiert wird, wie bei Hobbes und Leibniz; wie aber all dies nur zur immer klareren Erfassung des Problems selbst führt, so dass als das Treibende mit Recht das immanente logische Problem angesehen werden kann, von welchem das praktische Vernunftinteresse an der Theodicee, ihrem wahren philosophischen Gehalt nach betrachtet, nicht isoliert werden darf.

Nur die grosse Schwierigkeit einer klaren Behandlung solcher Fragen, wie sie erst zu logischer Klarheit reifen und sich noch gleichsam in einem philosophischen Chaos befinden, wobei man entweder im Dunkel tappen oder sich endlos wiederholen muss, wenn jede Frage in ihrer Beziehung zur Hauptfrage betrachtet werden soll, nur diese Schwierigkeit, sich in dem Gewirr all der Argumente und Raisonnements gleich zurechtzufinden, kann es entschuldigen, wenn diese Abhandlung von dem historischen Leitfaden wieder abschweift, um eine generelle Kritik der Ideen der Theodicee zu geben. An der Hand der generellen Kritik aber, wie sie sich aus der oben gegebenen Formulierung des Problems ergibt, wird sich die historische Entwicklung der Ideen der Theodicee übersichtlicher und die Stellung der einzelnen Vertreter dieser Ideen leichter verständlich gestalten.

Wenn jene Formulierung des Problems der Theodicee richtig ist und seine Lösung nur eine ontologische sein kann, so käme die Theodicee im Grunde auf einen eigenartigen Gottesbeweis hinaus.

Man hatte dreierlei Gottesbeweise, deren eigentlich beweisende Kraft, wie Kant zeigte, auf dem ontologischen Beweise beruhen müsste.

Der kosmologische Beweis schliesst aus der Zufälligkeit der Welt, des Kosmos, irgend eines Seins, auf ein notwendiges

Wesen. Sein Mangel ist, dass er uns bis zum Begriffe der Notwendigkeit und Realität trägt, aber nicht zu dem einer damit verknüpften Vollkommenheit, wie Güte und Weisheit; wenn wir uns das notwendige Wesen als vollkommenes denken, tun wir das nicht kraft des kosmologischen Arguments von der Zufälligkeit eines Daseins, sondern vermöge eines uns innewohnenden Begriffs von einem allervollkommensten Wesen.

Dieses Begriffs bemächtigt sich nun das ontologische — im engeren Sinne so genannte — Argument und schliesst aus dem Begriffe auf das Dasein eines allervollkommensten Wesens.

Diesem Beweise, den so Descartes und schon früher Bischof Anselm von Canterbury formulierte, wurde entgegengehalten, dass man ebenso vom Begriffe eines vollkommensten Schiffes auf dessen Dasein schliessen könnte, und der Einwand ist gegen die Form des Beweises berechtigt. Denn es ist falsch, dass in diesen Gottesbeweisen geschlossen wird, durch Vermittlung eines Syllogismus erkannt wird. Beide Beweise, der sogenannte kosmologische und der sogenannte ontologische beruhen nicht auf Syllogismen, sondern auf einer Intuition; sie sind derselbe Beweis, die intuitive Erkenntnis des Unbedingten, welches, wie Aristoteles es ausdrückt, nur gedacht oder nicht gedacht, aber nicht bewiesen werden kann, weil es ja eine Grundlage für jeden Beweis geben muss und das Unbedingte selbst die Grundlage für alle Beweise ist.[1])

Aus dieser intuitiven Einsicht Descartes' erklärt sich auch seine Entgegnung auf jenen Einwand: er gelte nur für endliche Dinge. Und in der Tat muss die Gottesvorstellung Jener, die den bekannten Einwand gegen das „ontologische" Argument wiederholen, die Vorstellung eines extramundanen Gottes nach Art endlicher Dinge sein, weil es von solchen Dingen zuverlässig gilt, dass der subjektive Begriff derselben nicht ihr an zeitliche und räumliche Schranken gebundenes Dasein beweist.[2])

Sieht man also von der unrichtigen Schlussform des Beweises ab, so ist der „ontologische Beweis" der einzige wirkliche Gottesbeweis.

---

1) *Ὁ πάντα ἀπόδεικτα νενομικὼς αὐτὴν ἀπόδειξιν ἀναιρεῖ* sagt Proklus, Comm. in Timaeum Plat.

2) Unsere Begriffe von Einzeldingen, also von Bedingtem, sind subjektiv, da sie selbst wieder bedingt und zum Teil anders bedingt sind, als ihr Gegenstand. Der Begriff vom Unbedingten ist adäquat oder unmittelbar.

Aber sein Mangel besteht noch darin, dass er sich begnügt, von einem notwendigen Wesen, einer allervollkommensten Realität zu sprechen, also von Abstraktionen, welche den Begriff des höchsten Wesens nicht erschöpfen und darum zu einer ontologischen Theodicee nicht zureichen. Das kommt daher, dass in diesem Beweise dem Unbedingten keine andere Beschaffenheit zugeschrieben werden kann, als dem Bedingten, dessen logische Ergänzung es sein muss. Der „Schluss" vom Bedingten aufs Unbedingte ist eine leere logische Hülse, die abstrahiert ist von dem Inhalte unserer intuitiven Erkenntnis, und nun nachträglich angefüllt mit dem, was man als das Bedingte zu erkennen glaubt und darunter versteht. Wenn daher „Realität" dasjenige ist, was dem Unbedingten in vollkommenster Weise zugeschrieben wird, so kommt es eben auf den Begriff an, den man sich von Realität gemacht hat, was für eine Bedeutung dieser ontologische Schluss als Gottesbeweis haben wird. Glaubt man im Begriffe der Realität einen indifferent über den Begriffen von Geist und Materie stehenden Begriff zu haben, so wird man zu dem spinozistischen Gottesbegriff gelangen. Sieht man in der Materie allein alle Realität, so wird man zu einem hylozoistischen Pantheismus und der Definition von Gott als dem Inbegriff der Materie des Alls gelangen. Descartes' Gottesbegriff ist eigentlich der aristotelische Begriff des höchsten Intellekts, der denkenden Substanz, und sein Gottesbeweis trägt zwei Elemente in sich: den Schluss vom Denken aufs (intelligible) Sein und auf Gott als dem aktiven Intellekt, und den Schluss aus dem Begriff der vollkommensten Realität auf das Dasein dieser Realität; letzterer führt zum Spinozismus, ersterer zum Aristotelismus oder Platonismus; beide Begriffe von Gott bereiten ungelöste Schwierigkeiten inbezug auf den Begriff der Wirkung Gottes auf die Welt; beide genügen auch nicht zu dem Gottesbegriffe, den die Theodicee erfordern würde.

Ein dritter Gottesbeweis will nun aus der Ordnung und Schönheit der Welt auf einen moralischen Welturheber schliessen. Der teleologische Beweis ist eine noch unvollkommene ontologische Theodicee, d. h. nicht bloss ein unvollkommener ontologischer Beweis eines „ens realissimum", um dann aus dem willkürlich behandelten Begriffe der Vollkommenheit alles, was man wünscht, zu deduzieren, sondern der unvollkommene ontologische Beweis eines allmächtigen, allweisen und allgütigen Gottes, eines Schöpfers der Welt unter moralischen Gesetzen.

Die ganze Diskussion der Theodicee, sofern sie positiv ist, ist eine Bearbeitung dieses teleologischen Beweises. Daher die grosse Rolle, welche die Teleologie in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts spielte.

Dass in den beiden bisher erörterten Beweisen die Form des Schliessens nur scheinbar ist, ist so leicht einzusehen, dass es keiner weitläufigen Erörterung darüber bedarf. Man braucht sich ja die Form eines solchen Schlusses nur anzusehen, dessen Obersatz lautet: Wenn etwas existiert, so muss auch ein schlechthin notwendiges Wesen existieren. Woher stammt denn diese Prämisse? Sie ist nichts anderes als die intuitive Erkenntnis des Begriffs, um dessen Beweis durch den Schluss es sich handeln würde. Und ist der Satz „etwas existiert" im Untersatze wirklich ein bloss empirischer Satz? Braucht er noch zu dem Obersatze hinzuzukommen?

Und im „ontologischen" Argumente ist der Satz, dass der Mangel der objektiven Realität Gottes ein Mangel an Vollkommenheit wäre, dass also unser Begriff mehr Vollkommenheit ausdrücken würde, als wirklich existiert, eine fast sophistische Umkleidung des eigentlich aus der Intuition stammenden Inhalts, der in Form von Schlüssen blos exponiert wird. Und dass hier aus dem Begriff, dort aus einem Dasein geschlossen wird, macht gar keinen Unterschied, wir demonstrieren beidemale nur unseren unabweisbaren Begriff des absoluten Wesens.

In beiden Fällen analysieren und demonstrieren wir aber nur einen Teil unserer Intuition, und das Unzureichende dieser Beweise liegt darin, dass sie den bloss abstrakten Begriff der Realität, eine Art quantitativer Vollkommenheit exponieren.

Aber schon im sogenannten kosmologischen Argumente verbirgt sich mehr als das blosse abstrakte Etwas der Realität. Hinter dem Begriffe der Zufälligkeit der empirischen Realität, von welcher er ausgeht, ist der Begriff der gesetzmässigen Ordnung verborgen; nicht aus dem Dasein von Etwas überhaupt, sondern aus dem Dasein des Wirklichen, eines Kosmos mit Ordnung und Bewegung, welche die Materie sich nicht selber erteilen kann, wird geschlossen, wie z. B. Leibniz, Theodicee, B. § 7. Merkwürdigerweise lässt Kant in der Kritik des kosmologischen Beweises diesen nur aus der Zufälligkeit eines Daseins überhaupt schliessen, während er in der darauffolgenden Kritik des physikotheologischen Beweises den kosmologischen Beweis von der Zu-

fälligkeit der Welt, die aus ihrer Ordnung und Zweckmässigkeit geschlossen wird, ausgehen lässt.

Tatsächlich ist das Letztere nicht mehr der früher definierte, „kosmologische" Beweis, sondern der vollkommene teleologische, und soforn unter der Zweckmässigkeit auch die moralische Zweckmässigkeit inbegriffen würde, das Wesentliche einer ontologischen Theodicee. Denn hier wird nicht mehr von der Zufälligkeit eines realen Daseins überhaupt auf ein schlechthin Notwendiges von ganz unbestimmter Realität geschlossen, sondern von der Zufälligkeit der Ordnung in der Welt (sei es auch nur im kleinsten Teile derselben, wenn nur der Begriff des Zusammenhangs des Ganzen, der Einheit nach Gesetzen hinzukommt) auf das Dasein von Etwas, dem diese Ordnung wesentlich und notwendig ist, aus der Zufälligkeit aller Zwecke in der Welt auf einen höchsten Zweck, der somit auch die moralischen Zwecke einschliesst, beziehungsweise selbst ein moralischer ist, und auf eine höchste Weisheit, welche sich in der Welt verwirklicht und somit in der wirklichen Welt gesetzgebend und in gewissem Sinne also auch eine höchste Macht ist, geschlossen. Auf eine eingehendere Kritik der Einwendungen Kants, der sich gegen die Gottesbeweise grundsätzlich ablehnend verhält, und auf den tieferen Grund dieser Ablehnung kann ich mich an dieser Stelle der Abhandlung noch nicht einlassen. Es sei aber noch bemerkt, dass Kant ungenau ist, wenn er in der Kritik des physikotheologischen Beweises, nachdem er zeigt, wie dieser eigentlich von der Zufälligkeit der Ordnung und Zweckmässigkeit der Welt unmittelbar auf die Notwendigkeit einer ersten Ursache derselben schliesst, und ihn deshalb beschuldigt, dass er von dem empirischen Wege zum kosmologischen Beweise abspringe, weiter fortfährt: da dieser ein versteckter ontologischer sei, komme wieder alles auf diesen hinaus. Bei dieser Reduktion auf den „ontologischen" Beweis lässt Kant den eigentlichen Inhalt des teleologischen Beweises plötzlich fallen, als gäbe es nicht — um den Ausdruck so zu gebrauchen — einen unmittelbaren ontologischen Schluss von der empirischen Zweckmässigkeit auf einen höchsten Zweck, und als könnte die leere Hülse des Schlusses vom Bedingten aufs Unbedingte nur durch den unbestimmten Begriff der abstrakten Realität ausgefüllt werden.

Der Schluss aus dem Dasein von Zwecken überhaupt auf einen höchsten Zweck ist geradeso wie der von einem Dasein

überhaupt auf ein vollkommenstes Dasein nichts anderes als eine Exposition des Begriffes von Zweck und Dasein, und der teleologische Beweis bedarf nicht erst der Substituierung der Begriffe von Zweck und Ordnung durch den Begriff von blossem Dasein und Realität, um zu einem ontologischen zu werden.

Jeder Zweck ist entweder Endzweck oder durch einen Endzweck bedingtes Mittel zu diesem, ebenso wie jede Ursache entweder letzte Ursache oder durch diese bedingt ist.

Dass nun dieser Endzweck, ebenso wie die letzte Ursache, alle Einzelzwecke umfasst, dass es nicht mehrere unbedingte Endzwecke geben kann, liegt im Begriffe des Zusammenhangs und der Einheit der Welt und ist durch diesen allein begründet. Denn wenn die Welt ein zusammenhangloses Konglomerat, eine übelerfundene Prosopopöie wäre, so könnten in ihr beliebig viele von einander und von einem höchsten Zwecke unabhängige Zwecke auftauchen. Dieser Begriff der Einheit des Alls kommt aber auch nicht etwa von aussen zu dem Begriffe des Zweckes hinzu, sondern ist, richtig verstanden, mit diesem Eins; es kann nur einen Endzweck geben und alle Zwecke können daher nur von diesem ihre Bedeutung haben, wie es nur ein höchstes Gut, ein an und für sich Gutes geben kann, und alles einzelne Gute seinen Wert nur von diesem haben kann.

Denn — und damit sind alle moralischen Zwecke in den teleologischen Beweis inbegriffen — nur ein Gut und nicht eine blosse abstrakte Realität kann Endzweck heissen. Die Schönheit und Ordnung in der Welt ist die Erscheinung des Sittlichen, da dieses, wo es ausser unserem sittlichen Selbstbewusstsein von uns erkannt werden soll, nicht, wie in diesem, als Pflichtgefühl, Gewissen, moralisches Gesetz oder Wohlwollen, sondern nur als Schönheit und Harmonie erscheinen kann.

Auch zu dem Begriffe der Einheit der Welt kann man nicht auf empirischem Wege gelangen, er ist ein ontologischer und intuitiv erkannter Begriff.

All diese Beweise sind nicht wahre Schlussfolgerungen, man kann diese Begriffe nur denken oder nicht denken, aber nicht sie beweisen, weil es dazu ein Prinzip geben müsste, das höher stünde, als das zu beweisende höchste Prinzip; man kann nur scheinbar von einem dieser Begriffe auf den andern schliessen, weil sie miteinander in der Intuition verknüpft sind.

Ein solcher Schluss also von der Schönheit und Ordnung der Welt und dem Bewusstsein des moralischen Gesetzes in uns auf ein Urbild dieser Schönheit, einen weisen Urheber dieser Welt zu einem moralischen Endzwecke, ist das Wesen der ontologischen Theodicee.

Von dieser ist der teleologische Beweis, wie er im 18. Jahrhundert geübt wurde und von Kant kritisiert wurde, ein nicht zur philosophischen Klarheit durchgedrungenes Abbild. Denn dieser Beweis trat nicht als ontologischer, sondern als physikotheologischer, als empirische Induktion auf, ja seine Vertreter glaubten teilweise mit Stolz auf die Überhebung der „Ontologie" herabblicken zu können.

In dieser falschen Gestalt trifft ihn mit voller Wucht Kants Kritik, auf die wir später noch zurückkommen werden.

Um die unzulängliche Empirie hinreichend zu machen, wurde dieser physikotheologische Beweis vervollständigt durch Argumente, welche von der Beschränktheit des endlichen Verstandes entnommen sind; dies richtet sich von selbst; denn eben derselbe endliche Verstand will dennoch über sich hinaus, blindgläubig oder vermessen, auf die Vollkommenheit des Urhebers aus einer ihm nur als sehr unvollkommen erkennbaren Welt schliessen. Wie kann dieser beschränkte Verstand so weit gehen, zu urteilen, dass das Ganze gut sei, und die Teile folglich nur schlecht zu sein scheinen, weil wir sie falsch beurteilen, oder doch zur grösseren Vollkommenheit des Ganzen beitragen? Dies ist ein offenbar deduktiver Schluss, welcher die Vollkommenheit Gottes voraussetzt, statt, wie die teleologische Betrachtung im Anfange sich anheischig macht, sie zu beweisen.

Nur das immanente aber noch nicht logisch klare Bewusstsein von dem Wesen der ontologischen Theodicee konnte die Vertreter des physikotheologischen Gottesbeweises bewegen, die Bahn dieses Beweises zu betreten, denn die Deduktion aus dem Begriffe der Vollkommenheit Gottes, welche doch immer das Fehlende ergänzen und dem Schlussstein abgeben musste, hätte für sich allein genügen und alle Teleologie überflüssig machen müssen.

In der Idee von der Relativität des Übels, welche ferner zu der unvollkommenen teleologischen Theodicee ergänzend hinzutreten musste, um die Einwände zu widerlegen, welche die unvollständige Induktion offen liess, offenbart sich deutlicher das ontologische Argument.

Denn dieser Gedanke von der Relativität des Übels beruht auf der Idee von der Einheit des höchsten Zwecks, welchem in dem Stufenbau der Zwecke die Vielheit der Welt als Substrat gegenübersteht. Dieser Dualismus zweier Prinzipien, seit Plato und Aristoteles der Grundbegriff der Theodicee, kommt nun überall dort zur Geltung, wo ein höherer metaphysischer Gehalt in die Behandlung des Problems gelegt wird.

Denn man mag es wenden, wie man will, immer werden alle positiven Lösungsversuche der Theodicee auf eine Art Dualismus hinauskommen; monistisch ist nur die Leugnung des Bösen und des Guten. Man mag den Grund des Übels in der Welt in dem widerstrebenden Substrat oder in der metaphysischen Notwendigkeit der Beschränktheit des Geschöpfes sehen, immer ist es ein zweites, wenn auch nicht göttliches Prinzip, welches der Grund des Bösen sein muss, nachdem Gott als das Urgute erkannt ist. Und Leibniz, der, obwohl er die Trägheit der Materie als Beispiel und Sinnbild einer ungöttlichen widerstrebenden Macht gebraucht, welche die volle Wirkung des Guten in der Entfaltung hemmt, sich doch scheut, in der Materie ein zweites Prinzip zu sehen, muss dafür den Dualismus in Gottes Wesen selbst verlegen, in den Dualismus von Willen und Verstand Gottes. Dabei sind die ewigen Wahrheiten doch, obwohl sie nur im Verstande Gottes (analog den subjektiven Ideen im Menschen und dem nominalistischen oder materialistischen Begriff der Realität von Ideen) Realität haben, dennoch von Gottes Wesen unabhängig, und also ein zweites Prinzip ausser ihm. Bedenklich ist aber diese Annahme, weil sie, um der Befreiung Gottes vom Wesen des Bösen willen erdacht, Gottes Wesen auch von der Idee des Guten trennt und diese unabhängig von Gott in das Reich der ewigen Wahrheiten versetzt, wie denn überhaupt jede anthropomorphistische Gottesvorstellung zwingt, das Wesen des Guten von Gott unabhängig zu machen, und damit die ontologische Theodicee vernichtet. Und anthropomorphistisch (im weitesten Sinne) ist Leibnizens Gottesvorstellung, die Einheit von Verstand und Willen in Gott ist analog der Einheit von Geist und Körper im Menschen, wobei der Geist die Möglichkeiten erwägt und darnach beschliesst, der Körper den Beschluss übernimmt und ausführt. Dieser Anthropomorphismus verrät sich in Leibnizens Widerspruch

gegen Descartes' Behauptung, Gott sei die Ursache der ewigen Wahrheiten; und dieser Widerspruch ist berechtigt, wenn Descartes diesen Satz dahin auslegt, dass Gott bewirken könnte, dass 2×2 nicht 4 seien; denn auch darin liegt der Anthropomorphismus, welcher Gottes Wesen in eine materielle Willkür setzt und die ewigen Wahrheiten, statt sie für notwendig aus Gottes Wesen fliessend zu halten, zu von dieser Willkür abhängigen, Gottes Wesen also äusserlichen Dingen erniedrigt. Die Ursache dieses Widerspruchs bei Descartes ist der erwähnte doppelte Charakter seines Gottesbeweises und Gottesbegriffs; wonach Gott einerseits das platonische höchste Wesen oder der *νοῦς*, andererseits aber das ens realissimum ist, das alle, auch alle materielle Realität in sich vereinigt.

Der Grund, weshalb man vor der Annahme eines zweiten Prinzips in der Materie sich scheute, war der, dass man, theologisch gesprochen, fürchtete, Gottes Würde dadurch zu verletzen, dass er nicht allein aus sich Urheber der Welt sei;[1]) oder, philosophisch gesprochen, dass man nicht wusste, wie die Wirkung Gottes auf die Welt zustande kommen könnte, wenn Gott bloss Urgrund des Wahren, Guten und Schönen, aber nicht auch der Materie sei. Der Begriff der Allmacht setzte über diese Zweifel hinweg, weil er unbestimmt genug ist, um den Schein einer Beantwortung der Frage zu erwecken. In Wirklichkeit führt aber der Begriff Gottes als Ursache auch des Substrates der Schöpfung, wenn man ihn ernst nimmt, zum Begriffe der Emanation der Materie aus Gott, als der Urmaterie, oder zum spinozistischen Gottesbegriff [2])

Es besteht also in Bezug auf das Problem der Theodicee eine eigenartige Antinomie. Um den Sieg des Guten gewiss zu machen, scheint es nötig, Gott unbeschränkte Allmacht zuzuschreiben. Dann ist aber das Böse überhaupt unerklärlich. Um das Böse nicht Gott selbst zuzuschreiben, muss Gott als Ursache des Guten, als höchste Idee, als das Gute an sich betrachtet werden; dann fehlt aber der Begriff der Einwirkung Gottes auf

---

1) Irrtümlich, denn Gottes Würde ist unabhängig vom Dasein der Welt, er verdient sie sich nicht durch die Schöpfung, sondern beweist sie bloss durch sie, und nicht Gott, sondern die Welt müsste des Substrates bedürftig genannt werden.

2) Die Zusammensetzung der Materie aus „Kräften" käme auf Leugnung des Substrates hinaus und ist eine unausführbare Aufgabe für das Denken.

die Welt, um dem Guten den Sieg zu sichern, das höchste concrete Gut (eine moralisch regierte Welt) herbeizuführen.

Die Bedenken Jener, welche in der Annahme eines Substrates eine Beeinträchtigung ihres Begriffes von Gottes Würde sehen, beruhen darauf, dass sie nicht ein erstes Substrat, sondern eine geschaffene Materie dabei denken, die allerdings, da es „in der Natur kein Chaos“ gibt, neben Gott ein zweites aktives Prinzip wäre.

Deshalb nennt Plato seine Materie das *μὴ ὄν*, Aristoteles das *δυνάμει ὄν*, und Descartes erklärt mit Augustinus und anderen das Böse aus dem doppelten Ursprunge der Welt: aus Gott und dem Nichts. Die Lehre von der Unwesenheit des Bösen bei den Scholastikern und zuerst bei Aristoteles beruht auf dieser Ansicht über die erste Materie; dass das Böse keine Wesenheit habe, kann nur mit Rücksicht auf diesen Gottesbegriff und den mit ihm verwandten Wesensbegriff behauptet werden; es ist nur relativ und im Einzelnen, ein *„πρός τι“*, nicht ein *„τί ἦν εἶναι“*; an sich hat aber die erste Materie ihre eigene Realität, die allerdings der göttlichen ganz heterogen ist. Die Lehre, welche an Stelle der Materie eine ewige Wahrheit, nämlich die notwendige Beschränktheit der Geschöpfe setzt, verwechselt, wenn ich so sagen darf, das Übel mit dem Heilmittel und lässt Gott durch etwas Göttliches eingeschränkt sein, durch die ewige Wahrheit; sie beruht auf dem dargelegten Anthropomorphismus oder führt zu ihm. Der tiefere Grund dieses Anthropomorphismus ist allerdings die Schwierigkeit des Problems der Einwirkung Gottes auf die Welt, welches, da selbst Plato und Aristoteles es nicht genügend gelöst zu haben schienen, zum stoischen System führte, und wie wir sehen werden, die Aufstellung der verschiedenen grossen Systeme der neueren Philosophie veranlasste. —

Es besteht also das Wesen einer wirklichen Theodicee darin, von dem wahren Wesen der Welt, ihrer Ordnung und Zweckmässigkeit, zu dem Begriffe des höchsten Wesens als des geistigen Urhebers dieser Schönheit und Ordnung vorzudringen, die durch ihn und zu ihm aus einem ihm ursprünglich heterogenen Substrate hervorgehen.

Im 17. Jahrhundert war unter dem Einflusse der Vorherrschaft der Mathematik und Mechanik, der durch das Descartessche Kriterium der Wahrheit noch begünstigt und befestigt

wurde, eine Erneuerung der Philosophie des Epikur angebahnt worden, in Frankreich durch Gassendi, in England durch Hobbes, und diese Atomistik oder Korpuskularphilosophie, wie sie nominalistischen Voraussetzungen entsprang, führte in Lockes Erfahrungsphilosophie zu einer nominalistischen Moralskepsis, in ihrem Grunde sehr ähnlich derjenigen, mit welcher in neuester Zeit Nietzsche so viel Erfolg gehabt hat. Eine logische Konsequenz davon, dass nur Körper als existierend anerkannt und nur Gestalt, Bewegung, Widerstand als reale Qualitäten betrachtet werden, ist es sowohl, dass alle Vorstellungen von Eindrücken der Sinne hergeleitet werden, als auch dass das Dasein eines absolut Guten und damit allgemeingiltiger moralischer Begriffe geleugnet wird, mit Ausnahme solcher, die aus dem Streben der Körper nach Selbsterhaltung abgeleitet werden können. Die strengen Konsequenzen des Sensualismus für die Moral und die Theodicee wurden erst im 18. Jahrhundert in Frankreich gezogen.

Wie des Descartes Kriterium der Wahrheit eine solche Entwicklung begünstigte und seine eigene mechanistische Weltauffassung sich darauf stützte, so förderte seine idealistische Erkenntnistheorie eine durch das Studium der Griechen und die Gegenwirkung gegen die Einseitigkeit des Materialismus hervorgerufene idealistische Richtung, in welcher der scholastische Realismus seine Fortsetzung fand, wie dort der scholastische Nominalismus.

Der berührte merkwürdige Doppelcharakter der Descartesschen Philosophie bewirkte es, dass schon innerhalb der Cartesianischen Schule die eine oder die andere Richtung mehr hervortreten konnte.

Der gelehrte Theologe Cudworth und dessen enthusiastischer Schüler, der berühmte Shaftesbury, waren die vorzüglichsten Vertreter des neuen Platonismus und der in ihm wurzelnden Theodicee, während Leibniz vielmehr als Eklektiker betrachtet werden muss, der alle ihm bekannten Ansichten seiner Vorgänger kritisch und nicht immer glücklich zusammenfasste, wodurch die Charakterisierung seiner Philosophie selbst ein Problem für sich geworden ist.

Der Platonismus Shaftesburys und seiner Schule führte zu einer der stoischen sehr ähnlichen Moralphilosophie, die aber die Neigung hatte, in eine epikuräische überzugehen.

Von den Engländern einerseits und Leibniz andererseits wurde die Dichtung inspiriert, die sich mit dem Problem der Theodicee befasste, und es bildete sich ein gewisser ständiger Gedankenkomplex, eine Art Katechismus der Theodicee heraus, welcher in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts den Angriffen des emporkommenden Materialismus zu erliegen begann. Aus den Gedanken Platos war ein „Leier-Lied" gemacht worden; wenn man auch die Verdienste dieser religiös-optimistischen Dichtung nicht unterschätzen darf, so waren es doch wenigstens keine um die Fortwälzung des Problems.

Die seltsamen Wege, auf welchen das Problem aufs neue ins Rollen kam und zu einer Lösung, in welcher das Rätsel der Einwirkung der Gottheit auf die Welt durch den Begriff des Ideals gelöst wurde, können nicht in der Kürze umrissen werden, mit welcher hier nur ein vorläufiger orientierender Überblick über die Ideen der Theodicee gegeben werden sollte. —

Kap. V.

Die historische Stellung der Theodicee Leibnizens.

Leibniz schuf nicht ein System aus Einem Grundgedanken, sondern kam zu den verschiedenen und oft unvereint gebliebenen Teilen seiner Philosophie von verschiedenen Begriffen aus. Vom Begriffe der wahren Einheit gelangte er zu dem Begriffe seiner Monaden, die er für gleichbedeutend mit dem substantiellen Formen der Peripatetiker hielt, obwohl sie es nicht sind. Von dem Probleme der Wirkung aus kam er zu seiner Lehre von der prästabilierten Harmonie. Beide Lehren sind ihm eigentümlich, obwohl mit der Atomenlehre und der Lehre des Okkasionalismus verwandt. Er verschmähte es aber auch nicht, von früheren Philosophen anzunehmen, was ihm geeignet schien und freute sich der Übereinstimmung mit Andern, wo sie zufällig war, fand auch oft eine solche Übereinstimmung, wo sie wirklich nicht vorhanden war, was auf sein Bemühen, in Allem die zugrunde liegende Wahrheit zu finden, zurückzuführen ist, und liess sich in alledem nur von seiner Liebe zur Wahrheit, seiner Gerechtigkeit und seinem Wohlwollen leiten.

Dass bei seiner Philosophie sich noch grössere Widersprüche finden müssen, als bei reinen Systematikern, ist daher begreiflich und darf keineswegs zur Annahme führen, als hätte er ausser

einer exoterischen Lehre eine esoterische gehabt. Von einer solchen zu reden ist doch nur dort möglich, wo eine erwählte Jüngerschaft als Medium der Mitteilung geheimster Offenbarungen da ist. Leibniz mag von der Fülle der in ihm sich drängenden Gedanken je nach den Anregungen, die er empfing, bald die eine, bald die andere Seite hervorgekehrt haben, ohne selbst zu vollständiger Klarheit gelangt zu sein. Seine Philosophie war daher vorbereitend und anregend, aber nicht grundlegend. In das Wolffsche System gebracht, beherrschte sie ein halbes Jahrhundert die Köpfe, bis sie sich an ihren Widersprüchen auflöste, tausendfachen Samen ausstreuend.

Auch die Ideen seiner Theodicee übernahm er grösstenteils von seinem Vorgänger und betrachtete es als seine Hauptaufgabe, die Einwürfe der Gegner, vorzüglich Bayles, zu widerlegen.

Nach Platon — im Timäus — bildet der neidlose Gott die Welt zu seinem Ebenbilde nur nach Möglichkeit, da ihm die materielle Notwendigkeit gegenübertritt; der göttliche Verstand beredet die Notwendigkeit, das Meiste des Werdenden zum Besten zu führen.

Und Plotinus, de providentia, sagt: nicht aus Neid habe der Logos die Wesen ungleich erschaffen, Götter, Dämonen, Menschen und Tiere, sondern um der Fülle und des Reichtums willen, und diejenigen, welche Gott darum tadeln, dass nicht alle Dinge die besten und schönsten sind, gleichen solchen der Malerei Unkundigen, welche den Maler tadeln, dass nicht überall die Farben gleich schön sind, während er sie doch dem Gemälde entsprechend verteilte; Gott schuf das All in sich vollkommen und zu einer Harmonie der Teile (*φίλον αὐτῷ καὶ τοῖς μέρεσι αὐτοῦ*), man dürfe daher nicht das Ganze nach seinen Teilen beurteilen, sondern müsse die Teile in Beziehung auf das Ganze betrachten, ob sie harmonisch zusammenstimmen.[1])

Descartes — in den Meditationen, 1641 — nimmt diese Lehre auf: man müsse nicht ein einzelnes Geschöpf im besonderen, sondern die Gesamtheit der Dinge in Betracht ziehen, wenn man die Frage untersucht, ob Gottes Werke vollkommen sind. Ein Ding, dass für sich selbst betrachtet, mit Recht als sehr unvollkommen erscheinen könnte, ist vielleicht als Teil des Weltganzen höchst vollkommen. Ja, er fügt hinzu, dass unleugbar das All der

1) Cit. nach Cudworth.

Dinge eine grössere Vollkommenheit habe, wenn einige seiner Glieder nicht frei sind vom Irrtum, andere aber frei, als wenn alle einander ganz ähnlich wären. Die Sünde erklärt Descartes aus dem Irrtum — der Wille des Geschöpfes sei unendlich und nur der Verstand endlich — und erst den Irrtum aus der Beschränktheit des Geschöpfes, also als Beraubung, wie schon Augustinus; diese, als etwas Negatives, entstamme nicht Gott, sondern daraus, dass das Geschöpf ein Mittelding zwischen Gott und dem Nichts sei. Er glaubt, dass Gott das Beste will und auch vollbringen kann, und verweist übrigens auf die unerforschlichen Gründe Gottes, die unser endlicher Verstand nicht einsehen kann. Seine Theodicee geht also vom Gottesbegriff aus, die Güte, Macht und Weisheit Gottes folgt für ihn aus dem Begriffe der Vollkommenheit des allerrealsten Wesens.

Dieselben Ideen legte Erzbischof William King von Dublin der Theodicee in seinem Buche „De origine mali“ (1702) zu Grunde.

Auch seine Theodicee beruht auf dem Gottesbeweis. Gott schuf die Welt so gut als es möglich war durch die höchste Macht, Güte und Weisheit; ist also etwas in der Welt schlecht, so konnte es nicht verhindert werden. Es gibt dreierlei Übel: das metaphysische der Unvollkommenheit, welches durch die Natur der Geschöpfe notwendig ist, da ein Geschöpf nicht durch sich selbst existiert und Gott nicht Herr über den Satz des Widerspruchs ist, das physische Übel des Vergehens und das moralische der Sünde. Das Geschöpf ist ein Mittleres zwischen dem Nichts und Gott; nur Gott selbst ist absolut vollkommen, das vollkommenste Geschöpf ist noch unendlich weit von der absoluten Vollkommenheit entfernt. Zwischen dem Nichts und dem vollkommensten Geschöpf ist eine Stufenleiter unzähliger Gradationen, Gott erteilt jedem Geschöpfe seine ihm zukommende Stufe.

Wie die Abkunft vom Nichts der Ursprung der Unvollkommenheit, ist die Abkunft von der Materie der Ursprung der natürlichen Übel. Die Bewegung ist der Materie notwendig und durch ihre verschiedenen Richtungen die Ursache des Vergehens durch Zerstreuung. Gott hat alle Möglichkeiten erwogen und jene Übel zugelassen, welche von dem überwiegenden Guten unzertrennlich waren, da Gott nach allgemeinen Gesetzen schafft und nach diesen einzelne Teile nicht besser sein konnten, ohne dass andere schlechter wären und das Ganze weniger vollkommen. Das natür-

liche Übel des Todes beweise, dass unser gegenwärtiges Leben eine Vorbereitung ist für ein besseres.

Das moralische Übel rührt von dem freien Willen des Menschen her, womit King im Gegensatze zum Intellektualismus Descartes', den auch Leibniz übernimmt, sich befindet.

Auch Leibniz, der in seiner Theodicee die ganze Diskussion, soweit sie bis dahin gediehen war, vereinigt, geht vom Gottesbegriffe aus. Aber er gibt nur einen kosmologischen Gottesbeweis, der von der Zufälligkeit der Welt auf das Dasein eines notwendigen Wesens schliesst; daraus, dass die bestehende Welt nur eine von unendlich vielen möglichen ist, schliesst er, dass Gott Verstand und wählenden Willen habe, und da er nicht ohne Grund wählen kann, schliesst er auf die Güte Gottes, um dann wieder umgekehrt zu beweisen, dass Gott nur das Beste habe wählen können.[1]) Dieser Schluss ist falsch und eine petitio principii. Leibniz substituiert also unrechtmässig den theologischen Gottesbegriff dem des kosmologischen Beweises, und macht sich dann durch den gläubigen Standpunkt die Theodicee einerseits zu leicht, andererseits, da er mit ihr die unlösbare Aufgabe verquickt, das ganze widerspruchsvolle christliche Dogmengebäude zu erhalten und zu rechtfertigen, zu schwer.

Dieser gläubige Standpunkt ist aber berechtigt dem angeblich gläubigen Bayle gegenüber, denn diesem braucht er bloss die Möglichkeit der Übereinstimmung des geoffenbarten Glaubens mit der Vernunft darzutun. Es ist klar, dass der geoffenbarte Glaube zu den empirischen Wahrheiten zu rechnen wäre, die aus blosser Vernunft weder erkannt noch widerlegt werden könnten, soferne sie nur Empirisches enthalten, aber nur jenes Mass von Glauben zugestanden bekommen können, das sie gemäss ihrer empirischen Bezeugung verdienen.

Dieses Argument ist aber nicht in ganz derselben Weise von Leibniz verwendet. Er unterscheidet das Widervernünftige vom Übervernünftigen, welches doch mit dem Begriff des Empirischen nicht zusammenfällt. Das „Übervernünftige" ist nur gleichsam ein Vernünftiges höherer Ordnung, und da es, wenn man unter Vernunft die höchste Vernunft versteht, nichts geben kann, was über dieser Vernunft ist, so ist Bayles Einwendung ganz richtig, dass beim Begriff des „Übervernünftigen"

1) Theodicee, B. § 7.

die Vernunft in concreto, d. i. die menschliche Vernunft, beim Begriff des „Widervernünftigen“ aber die Vernunft in abstracto gemeint sei, die göttliche, d. i. aber erst die wahre Vernunft.

Als Beispiele führt Leibniz die empirischen Qualitäten an, die auch „unbegreiflich“ seien, er sagt aber auch, es sei hinreichend, wenn mit einem geoffenbarten Satze sich nur ein Wortsinn verbinden lasse, auch wenn wir den wahren Sinn nicht erfassen können. Man kann mit dieser Erklärung Leibnizens kaum einen anderen Sinn verbinden, als den, welchen Lessing meinte, als er die Offenbarung für einen Vorbereitungszustand der Erziehung ansah, in welchem die unmündige Menschheit Lehren empfängt, die sie erst später verstehen, aber jetzt schon befolgen kann.

Denn Leibniz erkannte eine Vernunfterkenntnis der offenbarten Wahrheiten auch dadurch an, dass er versuchte, die Möglichkeit der Eucharistie, die Dreieinigkeit, die Ewigkeit der Höllenstrafen vernünftig zu begreifen.

In der Tat gibt es keinen anderen Weg, als entweder mit Bayle zweierlei Wahrheit anzunehmen, von welcher die unerkennbare noch dazu die höhere ist, und auf eine philosophische Theodicee zu verzichten, oder die Unterscheidung von Widervernünftigkeit und Übervernünftigkeit fallen zu lassen. Die Tatsachen der Offenbarung könnte man als empirische gelten lassen und ihnen soviel Glauben schenken, als sie nach dem Werte ihrer Beglaubigung verdienen. Man muss sie aber bestreiten, soferne die biblischen Berichte den Gottesbegriff in einer vernunftwidrigen Weise hineinziehen. Man könnte von einer Vernunftwidrigkeit einer Gottesvorstellung nicht sprechen, wenn der Inhalt der Vernunft nur in dem Satze des Widerspruchs bestände und es keinen vernünftigen Gottesbegriff gäbe. Der Widerspruch, den Wunderberichte und dergleichen erregen, bezieht sich auf die falsche Gottesvorstellung in ihnen und nicht auf das Empirische. Jemand mag einen Dornbusch brennen gesehen haben und eine Stimme gehört haben: aber die Art der Beziehung des Tatsächlichen auf den Gottesbegriff bestreiten wir, weil wir einen vernünftigen Gottesbegriff haben, dem diese Auffassung widerspricht. Denn das rein Empirische wird uns zwar gegeben, aber unsere Auffassung desselben ist ein Werk unserer Vernunft.

Es kann also keine andere Übereinstimmung zwischen Vernunft und Offenbarungsglauben geben, als durch den vernünftigen

Gottesbegriff des ontologischen Beweises. Dieser ist aber nicht der Leibnizsche Gottesbegriff, von dessen Anthropomorphismus noch mehr die Rede sein wird, und der sich bloss in den Mantel des Gottesbegriffs des kosmologischen Beweises hüllen kann, weil der Begriff der Realität unbestimmt genug dazu ist.

Ausser der Deduction der Theodicee aus dem Begriffe der Vollkommenheit Gottes, der uns weder genügend bewiesen noch bestimmt wird, bringt nun Leibniz auch die übrigen Ideen seiner Vorgänger in seiner Theodicee vor, jedoch in einer ihm eigentümlichen Weise. Er nähert sich noch mehr als Malebranche und King der Anerkennung der allgemeinen Naturgesetzlichkeit und erfindet einen Begriff zu ihrer Vereinigung mit Gottes Ratschluss und freiem Willen. Um die Anschauung von der mathematischen Bestimmtheit und durchgängigen Kausalität nach mechanischen Prinzipien, welche er der mächtig aufstrebenden mechanischen Weltanschauung konzedierte,[1]) mit Gottes Willensfreiheit und seiner Wahl des Besten zu vereinen, verlegte Leibniz alle blosse Möglichkeit ausser die Welt in den Verstand Gottes, so dass die geringste Abweichung von dem wirklich Geschehenden schon einer ganz anderen Welt angehören würde, in der wieder Alles unabänderlich „verkettet und verfädelt" ist und in der eben jene Variante vorkommt. Damit gibt er aber zu, dass innerhalb jeder einzelnen der unendlich vielen möglichen Welten Alles nach dem Satze des Widerspruchs notwendig ist, und nur das Ganze der — gewählten wirklichen oder nichtgewählten möglichen — Welt ist das Positive, welches der metaphysischen Notwendigkeit innerhalb jeder Welt zugrunde liegt. Innerhalb der gewählten besten Welt bleibt da kein Raum für eine blosse Möglichkeit oder für die Freiheit eines Einzelwesen; was Leibniz in der Welt hypothetisch notwendig nennt, ist bloss die hypothetische Notwendigkeit des Ganzen, das aber den Teilen metaphysische Notwendigkeit auferlegt.

Es bleibt daher merkwürdig, dass Leibniz doch noch Versuche macht, die menschliche Willensfreiheit zu retten, da dies unter der gegebenen Voraussetzung doch nur dadurch möglich wäre, dass der Mensch mit seinem Willen in jenem vorweltlichen Entschluss Gottes wurzelt und gewissermassen an jener Erwägung

1) Vergl. z. B. Theodicee B. § 2. Ferner das Gesetz der Erhaltung der Summe der Kräfte und Richtungen, das Gesetz, dass alle körperliche Wirkung durch Stoss stattfinde u. s. w.

der Möglichkeiten durch Gott teilnimmt. Nur dann würde die sonst dazu sehr geeignete Unterscheidung von „metaphysischer" und „hypothetischer" Notwendigkeit[1]) auch die menschliche Freiheit begründen, wie sie bei Leibniz Gottes Freiheit wahren soll. Er neigt dazu, die menschliche „Freiheit" und die „Zufälligkeit" als blosse Qualität der Handlungen zu betrachten, die durch Gottes Vorherwissen und Beschluss nicht geändert werde.[2]) Man weiss aber nicht, was man sich bei dieser Zufälligkeit und Freiheit denken soll, wenn jeder Teil unabänderlich vom Ganzen bestimmt ist. Die Auffassung der Freiheit als blosser Qualität der Handlungen ähnelt sehr den modernen monistischen Erklärungen des Psychischen als „Begleiterscheinung" oder „Gegenseite" des Physischen.

Das Interesse der Menschheit an dem Begriffe der Freiheit ist ein tieferes als bloss das der Freisprechung Gottes von der Schuld am Bösen. Wenn wir nicht am Wesen Gottes durch unsere Freiheit teilnehmen, so hat auch die Rechtfertigung Gottes für uns keinen Wert. Das Problem der Freiheit war neuerdings aufgeworfen durch die Descartessche Philosophie. Für die Theodicee hat die menschliche Freiheit eine Bedeutung als Freiheit zum Bösen, die aber die Freiheit zum Guten einschliesst und ihre Bedingung ist.

Bei Leibniz fehlt noch eine selbständige Definition der Moral: der Begriff der metaphysischen Vollkommenheit ersetzt den der moralischen.[3]) Die reine Gestalt des Problems der Theodicee ist daher bei Leibniz noch nicht zur Klarheit entwickelt, die Frage nach der Übereinstimmung der physischen Welt mit der moralischen Gesetzgebung ist eingewickelt in die Frage nach der Übereinstimmung der bewirkenden und Endursachen, der physischen mit der psychischen Welt, welche durch die Lehre von der prästabilierten Harmonie gelöst wird und auf die Harmonie zwischen den Monaden hinauskommt.

1) Deren Begriff von Aristoteles stammt.

2) Z. B. Theodicee B. § 147.

3) Die Vollkommenheit umfasst das moralisch und physisch Gute der vernünftigen Wesen und das metaphysische Gute der vernunftlosen, Theodicee B. § 209, und die Vollkommenheit besteht in nichts anderem, als in der Grösse der eigentlichen positiven Wirklichkeit, Monadologie § 41, in der Quantität der Wesenheit, weshalb nach dem Gesetze des Besten die grösste Menge des Möglichen unter den Verbindungen des Möglichem zum Dasein gelangt (de rerum originatione radicali).

Gott ist gar nicht der moralische Gesetzgeber bei Leibniz, das Gute ist eine der ewigen Wahrheiten, welche von Gott unabhängig und von ihm nur erkannt sind. Der Begriff der Moralität kommt bei ihm aus denselben Gründen wie bei Spinoza auf den Begriff der Vollkommenheit hinaus: wegen seines verborgenen Monismus, oder besser Antidualismus, der nur Einen Begriff von Realität kennt, also gar nicht bis zur Aufstellung des Problems kommt, das auf dem Zwiespalt der moralischen und physischen Welt beruht.

Dennoch kommen die Hauptpunkte des Problems bei Leibniz zur Erörterung: das Problem der Freiheit des Menschen in ihrer Zusammenstimmung mit der göttlichen Vorsehung entsteht mit der Anerkennung des göttlichen Rechts, zu strafen,[1]) und von hier aus bekommt auch das Böse mehr moralische Bedeutung, als es sonst wegen seiner Zurückführung auf das metaphysische Übel der Beschränktheit hätte.

Descartes behauptete, um die menschliche Freiheit innerhalb der Kette der mechanischen Ursachen zu wahren, die Seele vermöge dem Körper zwar nicht Bewegung, aber Richtung zu erteilen; dagegen wies Leibniz nach, dass nicht nur die Summe der Bewegung, sondern auch die Summe der Richtungen konstant bleibe.

Spinoza ist konsequenter als Descartes: er leugnet die Freiheit und zugleich die moralische Bedeutung der Strafe. An dieser Konsequenz wird Leibniz durch die in der geoffenbarten Religion enthaltene Wahrheit und durch seine Überzeugung verhindert.

Der Cartesianer Regis, der in seinem Werke (1690) die Philosophie des Descartes auseinandersetzt, behauptete, man müsse sowohl an unsere Freiheit wie an unsere Abhängigkeit von Gott glauben, wenn wir auch nicht alle Beziehungen zwischen der Freiheit und göttlichen Vorsehung begreifen.[2]) Aber ums Begreifen handelt es sich eben in der Philosophie.

Da führte Leibniz in die Philosophie die Lehre von dem zweifachen Begriff der Notwendigkeit ein, und diese war

1) Auf dieses Recht sollen die physischen Übel zurückgeführt werden; ja Leibniz sagt einmal, dass die moralischen Übel nur darum so grosse Übel sind, weil sie die physischen im Gefolge haben; denn beide beruhen gleicherweise auf dem metaphysischen Übel der quantitativen Unvollkommenheit.

2) S. Leibniz Theod. B. § 341.

eine entscheidende Vorstufe zur Lösung dieser Fragen, wenn sie auch nicht von entscheidenden Folgen für die Entwicklung der Philosophie begleitet war, weil Leibnizens Gottesbegriff die Folgerungen vorläufig verdarb. —

Die Vorstellung von der unentrinnbaren Notwendigkeit alles Geschehens, die schon in dem Gedanken von Gottes Allmacht schlummernd lag, hatte eine entscheidende Verstärkung durch die Entdeckung der mechanischen Gesetzlichkeit und die unter ihrem Einflusse zur Herrschaft gelangende mechanistische Weltanschauung erhalten, wonach wahr nur das ist, was „klar und deutlich", das ist aber nach mathematischen Prinzipien erfasst werden kann. Während die Theologen noch über Schuld und Verdienst, über Rechtfertigung und Gnadenwahl stritten, wurde dem durch diese Streitigkeiten erschütterten Gebäude der Dogmen von Gottes Allmacht, Weisheit und Güte und Gerechtigkeit der heftigste Stoss versetzt durch die neue mathematische Philosophie. Wenn schon Gottes Voraussicht und Vorherbestimmung Ausnahmen oder die Berufung auf Unerforschlichkeit und Übervernünftigkeit zuliess, so schnitt die Anschauung über die mechanische Bestimmtheit alles Geschehens jede solche Ausflucht ab; hier waren klare Gedanken, denen nur ebenso klare Gedanken entgegengestellt werden durften.

Es enthüllte sich aber in all den Versuchen, die dazu unternommen wurden, immer mehr, dass der Grund des Problematischen des Begriffs der Freiheit in seiner Übereinstimmung mit dem Begriffe der Notwendigkeit viel tiefer lag: dass der Begriff der Wirkung selbst überhaupt problematisch war, und dass der Grund davon im Begriffe der Substanz liege. Dies soll hier etwas näher erörtert werden.

Kap. VI.

Der Begriff der Notwendigkeit und Möglichkeit.

Jene Bedeutung des Wortes „notwendig", die es heute in der Philosophie bekommen hat, den Sinn eines absoluten, blinden Zwanges, welchen Leibniz mit den Ausdrücken „metaphysische" oder „geometrische" Notwendigkeit bezeichnet, hatte es nicht ursprünglich. Leibniz erwähnt (Theodicee B. § 281) die Ungenauigkeit der Bedeutung dieses und verwandter Ausdrücke in ihrem Gebrauche, die sie zum philosophischen Gebrauche einer genauen Definition bedürftig erscheinen lassen.

In unserer deutschen Sprache hat „notwendig“ den Sinn von Etwas, was die Not wendet. In diesem ursprünglichen Sinne kann etwas sehr wohl „notwendig“ sein, ohne dass es darum wirklich geschieht; die unterlassene, versäumte Notwendigkeit ist eben das Verschulden, während ein absoluter Zwang jedes Verschulden aufhebt.

Ebenso wie der Begriff der Notwendigkeit ist auch der Begriff des Gesetzes nicht ursprünglich so beschaffen gewesen, wie er heute auf das Naturgesetz angewandt und mit dem Begriffe einer unentrinnbaren Notwendigkeit verknüpft wird. „Es ist eine späte Auffassung,“ sagt Trendelenburg, „in welcher der Mensch sich seines menschlichen Gefühles so entäussert, um auch die allmächtige Notwendigkeit alles Gefühles zu entkleiden und daher nur als blinde Kette blinder Kräfte zu denken.“[1])

Bei den Griechen war der Ausdruck *νόμος* ursprünglich für das positive Gesetz vorbehalten; erst der Begründer der Stoa wandte ihn auf das Naturgesetz an, im Sinne der stoischen Lehre von der Vernunft, die zugleich die Naturordnung ist, worin sie sich Heraklit wieder annähert. Ihr Begriff vom Naturgesetz ist noch dem des positiven Gesetzes verwandt, ihr Determinismus dem Leibnizschen.[2])

Erst im Mittelalter, mit der Mechanik, aus demselben Grunde, aus welchem die mechanistische Weltauffassung in der Philosophie schliesslich herrschend wurde, kam auch der Begriff des Naturgesetzes zu der Bedeutung eines allgemein zwingenden abstrakten Gesetzes, der Begriff der Notwendigkeit zu der Bedeutung eines unpersönlichen, unentrinnbaren Verhängnisses, in welchem er dem Begriff der Freiheit entgegengesetzt ist.[3])

Ich werde zeigen, dass die unbewusste rationalistische Überspannung der Forderung der Begreiflichkeit paradoxerweise zu dieser Färbung des Begriffes der Notwendigkeit führte, durch welche fast Alles unbegreiflich und an Stelle der wirklichen Welt die metaphysische Fiktion eines Laplace und Dubois-Reymond gesetzt wird.

---

1) Tr., Hist. Beitr., 2. Teil, III.

2) Zeller, Vortr. u. Abh., III. Teil, 8.

3) Es ist dabei aber nicht aus dem Auge zu lassen, dass gerade der Begriff des Zwanges, der aus der mathematischen Weltauffassung folgt, den Begriff der Freiheit, indem er die Entgegensetzung betont, stillschweigend anerkennt.

Aristoteles unterscheidet einen dreifachen Begriff der Notwendigkeit, diese Dreiheit bezieht sich aber auf einen einzigen Begriff und kommt auf diesen hinaus. Notwendig ist etwas erstens um eines Zweckes, des Guten willen, und vor allem, zweitens, dieses Gute selbst um seiner selbst willen; oder, drittens, als Folge, durch einen Zwang. In dem Guten, das sich selbst Zweck ist, und dessen Notwendigkeit darin besteht, dass es nicht anders sein kann, weil es ewig ist, in diesem hängen die anderen Arten zusammen; denn auch das als blosse Folge Notwendige, das gegen unsere Neigung uns Bindende, Erzwungene, ist um eines (anderen) Zwecks willen notwendig, dessen Erreichung als blosse zufällige Mitfolge etwas Zweckwidriges mit sich führt; dies kann darum geschehen, weil die einzelnen Naturen (die *πρῶται οὐσίαι*) durch ihre Verschiedenheit einander teilweise widerstreiten, sofern in jeder ihr Streben nach dem höchsten Zweck von ihrem besonderen Wesen ausgeht, und eine Rangordnung der Zwecke stattfindet, für welche der höchste Zweck, der durch die Gottheit bezeichnet ist, bestimmend ist.[1])

Daher ist die Materie bei Aristoteles, wie sie das Prinzip des Sonderseins ist, auch das Prinzip ebensowohl der Zufälligkeit wie der blinden, d. i. der unbegriffenen Notwendigkeit — wobei vielleicht eine Reminiscenz an eine andere, die platonische Wendung des Begriffes der Notwendigkeit mit im Spiele ist.

Um des höchsten Zweckes willen sind alle anderen Zwecke da, oder „notwendig“ im übertragenen Sinne, und daher die Veränderungen, welche zu ihnen führen, gleichfalls notwendig. Wenn man also von Notwendigkeit beim höchsten Wesen spricht, so bedeutet das nur, dass es allen Notwendigkeiten ihren Sinn und ihre Bedeutung, ihren Wert gibt. Es ist nichts anderes als das Wesen der Gottheit selbst, was als positive Voraussetzung aller hypothetischen Notwendigkeiten — und andere gibt es nicht, nur eine Rangordnung in diesen — selbst „notwendig“ in einem übertragenen Sinne genannt wird, als das, was nicht anders sein kann, weil es einfach, ewig und unveränderlich ist.

Die Gottheit legt ihr Wesen als Gesetz den Dingen auf, die gleichfalls ihres Wesens sind; der Begriff des Zwanges fehlt hier, denn das Gute wird gern und frei gewollt. Die „Notwendigkeit“ im Wesen der Gottheit ist nichts anderes als Frei-

1) Darauf beruht die Idee der Harmonie, deren Bedingung Verschiedenheit der Teile ist.

heit, nämlich das Wesen des positiven Grundes aller hypothetischen Notwendigkeiten. Es ist zweideutig und ungenau, diese Freiheit, wie Spinoza es tut, „Notwendigkeit der eigenen Natur" zu nennen; denn es könnte eine solche geben, die auf einem Leiden beruht und wirklich nicht Freiheit ist. Aber auch Spinoza meint mit dieser Notwendigkeit des Wesens Gottes nichts anderes als das Wesen Gottes selbst, also seine Freiheit; er nennt deshalb Gott die einzige freie Ursache, weil er ihm das einzige selbständige Wesen ist, und nichts ausser ihm ist, was ihn determinieren könnte.

Was nach der Seite der Folgen absolute Freiheit (des Wirkens) ist, ist nach der Seite der Bedingungen absolute Zufälligkeit (des Daseins), so dass man Gott ebenso wohl absolut „zufällig" als absolut „notwendig" nennen dürfte. Man kann aber von Zufälligkeit wie von Notwendigkeit im eigentlichen Sinne nur von endlichen, konkreten Wesen reden, wie von Freiheit im vollkommensten Sinne nur vom Unendlichen. Im höchsten Wesen fliessen die Begriffe der Notwendigkeit und Zufälligkeit in Eins zusammen.

Der „glücklichen Notwendigkeit", welche dieses allen Wesen auferlegt, kann man, ohne aus dem dargelegten Gedankengange hinauszugehen, eine unglückliche Notwendigkeit gegenüberstellen. Wie das höchste Wesen für die Einzeldinge Gesetz wird, so kann dieses Gesetz doch nicht anders wirken, als unter den von den Einzeldingen hinzugebrachten Bedingungen. Es ist deshalb bloss eine andere Anwendung derselben Begriffe, wenn Plato[1]) die „Notwendigkeit" in die Materie verlegt, welche Gott gegenübertritt. Es ist klar, dass hier das Wesen der Materie Notwendigkeit (*ἀναγκαῖον*) genannt wird, wie dort das Wesen Gottes, das *θεῖον*, dass es aber derselbe Sachverhalt ist, der hier ausgedrückt wird, obzwar nicht Dasselbe Notwendigkeit genannt wird.

Wegen der Stufenordnung der Zwecke und wegen des höchsten Zweckes kann auch das, was für uns übel und wider unsern erklärten Willen ist, „notwendig" im Sinne einer Notwendigkeit für einen höheren, uns fernen oder unbekannten Zweck sein, den wir aber durch Anerkennung zu unserem höheren machen können. Darum setzten die Stoiker, denen Gott als das Weltganze die Notwendigkeit für die Teile ist, die menschliche Freiheit in die Übereinstimmung mit dem Willen Gottes:

1) Im Timäus.

„In regno nati sumus; Deo parere libertas", ist ein stoischer Satz. Diese Übereinstimmung kann von der freudigen Erkenntnis des höheren Zweckes bis zur blinden Unterwerfung jeden Grad annehmen. Daher ist das Fatum von den Göttern verhängt, oder vielmehr von dem unaussprechlichen Wesen, welches auch über die Götter gesetzt ist. Darum tröstet den Menschen mitten im Gefühle der Vernichtung der Gedanke an die Notwendigkeit, die über ihm waltet.

Die Götter, die bei Homer sich in den Kampf hineinmengen, damit nicht Achilles im Zorne über Patroklus' Tod Ilions Mauer auch gegen das Schicksal verwüste, sind nur die Wesen der höheren sittlichen Erkenntnis, der besseren Erkenntnis der höheren Notwendigkeit, die sie anerkennen, und es ist nicht gemeint, dass etwas unausweichlich verhängt sein und dennoch anders geschehen könne.

In diesem Sinne stand bei den Griechen über den Göttern das Schicksal. Aber allerdings ist im Begriffe des Schicksals der Begriff der höheren sittlichen Notwendigkeit bei den Griechen noch unerkannt und verhüllt, der Grund des Verhängnisses ist dunkel. Die Erhebung des Begriffes der Notwendigkeit eines in seinem Grunde und Wesen unbekannten Verhängnisses zum Begriffe der vernünftigen Notwendigkeit ist Kern und Inhalt der Theodicee bei Plato und Aristoteles. —

„Notwendig" kann also nicht ein Wesen genannt werden, sondern nur eine Handlung eines Wesens, wobei es mehr oder weniger frei ist, je nachdem es die höhere Notwendigkeit anerkennt und damit in sein Wesen aufnimmt; seine Handluug ist notwendig für das Wesen um eines Zweckes willen, der nur für das höchste Wesen in ihm selbst liegt. —

Die entscheidende Wendung brachte das der Entwicklung der Philosophie immanente logische Problem, welches das 17. Jahrhundert verschärft zum Bewusstsein brachte.

Die Möglichkeit, die Bewegungen des Falles und der Weltkörper vorauszuberechnen, schien eine Herrschaft der Mathematik über die Dinge zu beweisen, die jede andere Herrschaft ausschliesst. Selbst die Zeit geht, in ein Quantum verwandelt, in die mathematischen Formeln ein. Die Qualität der Materie scheint gleichgültig, ihre Masse scheint ihre einzige Qualität, und diese wieder nur Quantität zu sein (weshalb Descartes die Materie der Ausdehnung gleichsetzt). Die Dynamik ist

in einer solchen Betrachtungsart nur scheinbar, alles scheint einer statischen Gesetzlichkeit, in der alles Wesentliche gleich bleibt, zu unterliegen, der Gesetzlichkeit der Mathematik und der formalen Logik, die nichts als eine Exposition des Identitätsbegriffs ist und auf der logischen Identität von Grund und Folge beruht.[1]) Nach dem Satze des Widerspruchs folgen alle geometrischen Sätze aus den Axiomen, die selber wieder nur Versinnlichungen dieses obersten Vernunftprinzips im Raume sind. Die sinnlich anschauliche logische Gesetzlichkeit des Raumes ist die einzige Voraussetzung der Geometrie und Mathematik überhaupt; alles Begreifen ist hier ein Anschauen und Identischfinden.

Aus dieser Überspannung des Begriffes der Begreiflichkeit, welcher die Forderung des „Begreifens" in die Forderung des „Identischfindens" verwandelte, zu welcher noch hinzukommt, dass alles Positive, was etwa in dieser Forderung vorausgesetzt wird, geleugnet und das Formale zu etwas Negativen gemacht wird, ging der neue Begriff der metaphysischen Notwendigkeit hervor, d. h. aus den Begriff der Identität von Ursache und Wirkung.

Ursprünglich ist der Begriff des Zwanges von der Unterwerfung des eigenen Willens unter den fremden Willen zur Vermeidung eines grösseren Übels, die zu einer instinktiven und dadurch der Bewegungsfortpflanzung durch den Stoss ähnlichen werden kann, dann von dieser selbst gebraucht.

Die Einsicht in die Trägheitsbewegung gab dann dem Begriffe der Bewegungskontinuation seine mathematische Form und Bedeutung. Obwohl eigentlich nur bei der Trägheitsbewegung von einer Anwendung des Begriffs der Identität auf den Begriff der Bewegung die Rede sein kann, wird dann dieselbe Vorstellungsweise auf die „Bewegungsübertragung" angewandt, als wäre, wie schon der Ausdruck sagt, die verursachende und die verursachte Bewegung in zwei verschiedenen Körpern dieselbe Bewegung, wie die verschiedenen Momente einer Trägheitsbewegung, und nur ihr Substrat wechselnd. Dieser Begriff der Bewegungsübertragung, einer absoluten, von jedem handelndem Wesen losgelösten Kausalität, ist daher nichts anderes als der Begriff eines Seins, das in die Zeitreihe auseinandergezogen ist, und die strenge Notwendigkeit der Aufeinanderfolge der Momente dieser

1) Die Gleichsetzung der logischen mit der mathematischen Identität bewirkt erst die Alleinherrschaft dieser statischen Gesetzlichkeit.

„Kausalreihe“ ist nichts anderes als die Notwendigkeit mit der das zeitlich Ausgedehnte mit sich selbst identisch ist, das Wesen der mathematisch absolut vorgestellten Zeitreihe selbst. Diese Notwendigkeit kann also mit Recht als auf dem Satze des Widerspruches beruhend, mit Leibnizens Ausdrücken als „logische“, „geometrische“, oder „metaphysische“ Notwendigkeit bezeichnet werden. Aus ihrem logischen Grund erklärt es sich auch, dass diese Vorstellungsweise, so wie sie einmal da ist, sich nicht auf die Mechanik beschränken, sondern die ganze Weltauffassung ergreifen und in Mechanik verwandeln wird.

Vergeblich ist es aber auch für den menschlichen Träger dieser metaphysischen Fiktion, diese Vorstellungsweise auf seine eigene Kausalität, deren er sich bewusst wird, zu übertragen, sich also als ein Glied jener fingierten unendlichen Kette der mechanischen Kausalität vorzustellen. Denn jene Vorstellungsweise, die Alles in Mathematik verwandelt, ist nur dadurch möglich, das jedes Glied in der Kette nur seinem blossen Dasein nach, als blosses Diskretum gefasst wird, also als arithmetische 1, die als Faktor nirgends etwas zu den mathematischen Formeln hinzutut, in die alle Kausalität aufgelöst werden soll; mich selbst kann ich aber bei aller Selbstverleugnung nicht wegdenken, das Bewusstsein meiner Persönlichkeit nicht ganz in Nichts verwandeln, weil ich ja selbst um das Denken zu leugnen — denken muss. Was von aussen gesehen als blosse Folge von verursachender und verursachter Bewegung erscheint, dessen werde ich mir in der Anschauung des eigenen Wesen und dessen unverwechselbarer Einzigkeit als meiner Motive, meines Willens und meiner Handlungen bewusst. Auch abgesehen von dem Bewusstsein der eigenen Freiheit im Handeln erscheint es unsinnig, zu denken, Alles sei bis ins Kleinste und Gleichgültigste notwendig,[1]) und unser Nachdenken darüber, was wir tun sollen, sei eigentlich überflüssig. Eine solche mechanische Notwendigkeit bis ins Kleinste, eine Leugnung des Zufalls selbst im Gleichgültigsten, ist aber die Konsequenz der mathematischen Weltanschauung.

Schon die mechanische Bewegungsübertragung ist nicht ohne das Wesen der am Stosse beteiligten Körper zu denken; deshalb ist auch, wenn man selbst nur „mechanische“ Vorgänge im menschlichen Körper zwischen Motiven und Handlungen inter-

1) es gebe also gar keine Wertunterschiede unter den Ursachen, nur quantitative.

poliert denkt, das Wesen des Menschen mit seiner Dazwischenkunft nicht wegerklärt, selbst wenn diese „mechanische" Erklärung besser geglückt wäre, als bisher.

So ist auch die Folge von Motiven und Handlungen notwendig nur unter einer Voraussetzung, welche in dem Wesen des Handelnden beschlossen und nur aus diesem Wesen zu verstehen ist. Dabei ist sowohl das materielle Substrat als die geistige Ursache Voraussetzung der Notwendigkeit der Handlung: notwendig ist etwas wegen eines materiellen Grundes um eines geistiges Zweckes willen; das aber, was eigentlich den Begriff der Notwendigkeit den Handlungen verleiht, ist dieser Zweck. Das widerspenstige Objekt unseres Handelns, welches zu überwinden unser Streben ist, wendet nicht die Not, sondern bringt sie. Die durch diese Not bedrängte Güte des Zweckes macht erst die Handlung notwendig um der Güte willen. —

Dies ist nun der logische Grund des Determinismus. In Fatum, in starre, unabänderliche Einheit verwandelt sich die ganze Welt, wo der Begriff der Kausalität durch den der Identität verständlich gemacht und ersetzt werden soll. Daher ist die Antinomie zwischen der Notwendigkeit und Freiheit erst mit der Vorherrschaft der Mathematik über die Philosophie in ihrer Schärfe hervorgetreten. Es ist die Antinomie zwischen den Begriffen der Kausalität und Identität, welche die Seele des philosophischen Problems überhaupt ist; und die Antimetaphysik, welche, dieser Antinomie müde, auf eine Lösung vorläufig verzichtend, die Bedeutung der widerstreitenden Begriffe selbst entwerten will, kann daher zweierlei Richtungen nehmen: die Richtung, welche den Begriff der Kausalität leugnet, und die, welche den Begriff der Identität leugnet.

Der kritische Punkt, um den die ganze Entwicklung der Philosophie sich dreht, ist der: dass Kausalität aus Identität nicht zu begreifen ist. Kausalität ist das Prinzip des Geschehens: alles, was geschieht, geschieht wegen einer Ursache. Identität ist das Prinzip des Begreifens: Erkennen ist ein Wiedererkennen, ein Dasselbe Wiederfinden. Kennen wir die Ursache — so wollen wir sie in der Wirkung wiederfinden; dann wäre aber diese von jener nicht verschieden, und das soll sie ja sein.

Mit anderen Worten: soferne „Ursache" und „Wirkung" Dasselbe sein sollen, ist ihr Zusammenhang apriori einzusehen, aber nicht ihre Verschiedenheit; sofern sie verschieden sein sollen, ist

ihr Zusammenhang nicht einzusehen — solange man an den logischen Voraussetzungen festhält, welche hier erörtert wurden; oder er ist nur aposteriori einzusehen.

Wo der Begriff der wahren Kausalität durch den Begriff der Identität ersetzt wird, fehlt auch der Unterschied von Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit. Nur das Wirkliche ist möglich, und Alles was möglich ist, ist auch notwendig; denn in den Ursachen liegen schon die Folgen enthalten, und etwas kann nur darum für bloss möglich gehalten werden, weil wir nicht alle Ursachen kennen. D. h. der Begriff der Möglichkeit ist bloss subjektiv, ebenso wie der Begriff der Zufälligkeit.

So lehrten schon die Megariker, dass nichts möglich sei, ausser was wirklich geschieht, und so lehren auch die Vertreter der durch die Mechaniker herrschend gewordenen Philosophie, aus demselben Grunde im Denken, welcher auch den Begriff eines einheitlichen gemeinsamen Grundes der Welt in den Begriff der einzigen Allsubstanz verwandelt, eben da die Folgen nicht anders aus dem Grunde begriffen werden zu können scheinen, als dadurch, dass sie mit ihm ein und dasselbe sind, ἓν καὶ πᾶν.

Mit einigem Anschein kann man von denselben Voraussetzungen ausgehend auch behaupten, dass die Zukunft das Reich der scheinbaren Möglichkeit ist, welche, da alle Zukunft einmal Gegenwart und Vergangenheit wird, den Schein der blossen Möglichkeit verlierend, sich als Wirklichkeit und Notwendigkeit entpuppt, wobei der Inhalt der Zukunft eben durch die Ursachen, d. h. aber durch die Identität mit dem Vergangenen bestimmt, und die Zeit nur wie eine verhüllende und offenbarende Wolke vor dem unveränderlichen „Notwendigen“ vorüberziehend gedacht wird, als eine die in Wahrheit zeitlosen Dinge verschleiernde Erscheinung, nur für die Menschen und den „endlichen Verstand“, nicht für den unendlichen; wenn man überhaupt noch von „Dingen“ reden kann und nicht blos von „Modis“ des Einen wahren Dinges, der Allsubstanz.

All diese Vorstellungen spielten schon von altersher ihre Rolle; und ihr logischer Grund ist der dargelegte.

Der Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit wurde im Altertum lebhaft diskutiert.

Der Megariker Diodorus behauptete, da das Wirkliche in der Vergangenheit notwendig ist, muss auch das Wirkliche in der Zukunft notwendig sein. Dasselbe behaupteten später Abälard,

Wicleff und Hobbes. Cicero stimmt dem Diodor bei und beruft sich, wie dieser, auf den aristotelischen Satz von der Wahrheit des Zukünftigen (omne quod falsum dicitur in futuro, id fieri non potest), durch den auch Leibniz sich beirren lässt: schon vor der Wahl sei man „durch die Wahrheit des Zukünftigen selbst, da man es tun wird, dazu gezwungen".[1]) Der fatalistischen Folgerung dieses Satzes von der Wahrheit des Zukünftigen sucht Leibniz an einer andern Stelle zu entfliehen, indem er die Gewissheit des Zukünftigen von der Notwendigkeit desselben unterscheidet: „es war schon vor 100 Jahren wahr, dass ich schreiben würde", aber nicht notwendig.[2]) Und in der kleinen Schrift de fato[3]) sagt Leibniz: „aliud enim infallibiliter eventura esse peccata, aliud necessario".

Aber schon Aristoteles meint nicht, dass die Notwendigkeit entweder zu bejahen oder zu verneinen (die Anwendung des später so genannten Prinzips des ausgeschlossenen Dritten auf das Zukünftige: jede Aussage über Zukünftiges ist entweder wahr oder unwahr), die Setzung des Inhalts des einen oder des anderen Gliedes der Disjunktion zur Folge hat, sondern dass sie auf die Disjunktion selbst und ihren formalen Sinn geht.[4])

Epicur glaubte, um die Notwendigkeit der Sache zu vermeiden — unbedenklich, wie er auch die grundlose Abweichung der Atome zur Rettung der Freiheit annahm — die Disjunktion selbst leugnen zu müssen. Dagegen zeigt vollkommen richtig Ammonius Hermiae, im Commentar zu Aristoteles' de interpretatione, dass bei Voraussetzung der vorherbestimmten Notwendigkeit des einen Gliedes das andere auch nicht als möglich geboten werden dürfte und daher die Disjunktion unter dieser Voraussetzung selbst falsch wäre.

Der Satz von der Wahrheit des Zukünftigen beruht auf dem Satze des Widerspruches: unmöglich ist, was sich selbst widerspricht; aber daraus, dass nur einer von zwei einander widersprechenden Sätzen gleichzeitig wahr sein kann, folgt nicht, dass einer von beiden Sätzen sich selbst widerspricht, also notwendig unwahr, und somit der andere notwendig wahr sein müsse.

---

1) Theod. B. § 132.
2) § 36 f.
3) Bei Trendelenburg, Hist. Beitr. II. Teil, S. 191.
4) S. Ar. de interpr. c. 9. p. 18b 38
p. 19a 7,23.

Wie verhält es sich aber nun mit dem Beweise der Notwendigkeit des Zukünftigen aus der Notwendigkeit des Vergangenen, da alles Zukünftige einmal vergangen sein werde? Das zu Beweisende wird hier eigentlich schon dadurch antecipiert, dass das Zukünftige als schon Bestimmtes in den Beweis eingeführt wird, das nur gleichsam durch den Schleier der Zeit noch verhüllt ist.

Aber ist oder war denn auch wirklich alles in der Vergangenheit Geschehene notwendig? Gewiss, wenn überhaupt Alles notwendig ist; aber keineswegs, wenn diese allgemeine Notwendigkeit nicht vorausgesetzt wird, sondern erst aus der Notwendigkeit des Vergangenen bewiesen werden soll. Denn diese Beweisführung verwechselt offenbar das Substrat unseres Handelns, welches die eine Bedingung desselben ist, die gegebene und als Voraussetzung unabänderliche Voraussetzung unseres Handelns, den materiellen Grund der Notwendigkeit unseres Handelns —: „das ist nun geschehen; was muss ich nun, um des Zweckes willen, tun?“ — mit der Notwendigkeit, mit der das Vergangene selbst aus seinen Ursachen gefolgt sein soll; beides ist nicht nur nicht dasselbe, sondern einander widersprechend. Das durch das Vergangensein Unabänderliche ist nicht formaler Grund, sondern materielles Substrat meines Handelns. Wenn die Vergangenheit mir als fertige Masse, als zurückgelegter Weg entgegentritt, so ist sie das eben im Unterschiede von dem, was ich nun, unter solchen Bedingungen, um meines Zweckes willen noch zu tun habe; die Vergangenheit ist hier die Materie meines Handelns, aber sie kann nichts an meinem Zwecke ändern und lässt somit die Freiheit meines Handelns unberührt. Das Vergangene ist nur als Vergangenes für mein Handeln unumgängliche materielle Voraussetzung; die ideale Voraussetzung meines Handelns hebt mich von dieser Vergangenheit ab und über dieselbe, indem ich mit meiner Handlung in die noch freie, noch ungeschehene und unbestimmte, erst von mir mitzubestimmende Welt der Zukunft eingreife. Das Ideal, aus welchem die Notwendigkeit meines Handelns fliesst, begründet auch meine Freiheit, weil es das Ideal meines eigenen Wesens ist.

Daher zweifelt auch der natürliche Verstand — welcher auch der Verstand des spekulativen Philosophen ist, sobald er sich im Handeln zeigt — nicht daran, dass bloss das Geschehene unabänderlich ist als Geschehenes, im materiellen Sinne, das Zu-

künftige aber zum Teil von uns selbst gestaltet wird und von unserem freien Entschluss abhängt.

Mit Recht behauptete darum Kleanthes, der Stoiker, auch das Vergangene sei nicht durchweg notwendig gewesen.

Sein Schüler Chrysipp suchte die widersprechenden Meinungen zu vereinigen: alles Vergangene sei notwendig; aber es gebe Mögliches, welches weder wirklich sei noch sein werde. Indem er zum Beweise des letzteren Satzes das Beispiel anführt: dieser Edelstein kann zerbrechen, wenn es auch niemals geschehen werde, so ist er damit nahe der Erkenntnis, dass der Begriff der objektiven Möglichkeit sich mit dem des Vermögens, der *δύναμις*, berührt, das auf der Qualität der Substanz beruht.

Er anerkannte ferner, dass Vieles aus unserer Macht geschehe, was nichtsdestoweniger durch die Ordnung des Alls mitbestimmt sei. Damit sucht er den Trugschluss der ignava ratio, den *ἀργὸς λόγος*, zu widerlegen. Der Mantel geht nicht verloren — aber wir müssen ihn bewahren; der Soldat bleibt vor dem Feinde bewahrt — er flieht; der Fechter bleibt unversehrt — er ficht. Ebenso soll Zeno einem Sklaven, der ihn bestohlen hatte und sich auf das Fatum berief, gesagt haben: es ist auch das Fatum, dass du gezüchtigt wirst.

Auch Leibniz wendet Ähnliches gegen Wicleff ein: zwar kann eine Sache nicht ins Dasein treten, wenn eine der Vorbedingungen fehlt, und muss ins Dasein treten, wenn alle da sind; aber das schiebt die Frage nur bis zu den Vorbedingungen zurück: auch diese können möglich sein ohne wirklich zu werden.[1]) D. h. die Folgen sind nur ebenso möglich oder wirklich, als die Ursachen, die Ursachen aber können frei aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit treten, oder in der blossen Möglichkeit verharren.

Indessen verfällt Leibniz doch der Täuschung, daraus dass die hypothetische Notwendigkeit bei dem Vergangenen und Zukünftigen dieselbe sei, zu folgern, dass diese hypothetische Notwendigkeit die Zukunft materiell vorausbestimmt.[2]) „Die eine kann nicht geändert werden, die andere wird nicht geändert werden, und dies vorausgesetzt, kann sie auch nicht gegeändert werden.“ Damit fällt aber der Unterschied von Möglichkeit und Notwendigkeit wieder weg.[3])

1) Theod. B. § 172.
2) § 170.
3) Vgl. auch § 132 (hier S. 49).

„Möglich ist, was keinen Widerspruch in sich schliesst," definiert Bayle unter voller Zustimmung Leibnizens, der nun seine Unterscheidung macht: was unmöglich ist, weil es einen Widerspruch enthält, darf nicht mit dem verwechselt werden, was unmöglich ist, weil es nicht dazu geeignet ist, gewählt zu werden,[1]) d. i. das moralisch Unmögliche. Abgesehen davon, dass es etwas übertrieben scheint, zu behaupten, es wäre Gott moralisch unmöglich gewesen, Spinoza in Leyden statt im Haag sterben zu lassen, wird durch diese Unterscheidung nur Gottes freie Wahl gerettet, nicht die Freiheit des Menschen. Denn da Leibniz die beste Welt als ein seiner ganzen Quantität und Qualität nach materiell bestimmtes Ganzes von Gott unter allen metaphysisch möglichen Welten ausgewählt sein lässt, so kommt beiderlei Möglichkeit für das, was innerhalb der Welt ist, auf dasselbe hinaus: der Satz des Widerspruchs sagt etwas Positives nur unter einer positiven Voraussetzung aus; und ist die ganze gewählte Welt die fertig gegebene Voraussetzung, so ist alles, was in ihr nicht wirklich ist, nach der vollzogenen Wahl Gottes, also nach der Schöpfung, unmöglich nach dem Satze des Widerspruchs, wiewohl deshalb, weil es nicht gewählt worden. Bloss vor der Wahl Gottes bestände für die Geschöpfe noch eine von der gewählten Wirklichkeit verschiedene Möglichkeit; und es ist daher unmöglich, die Freiheit der Geschöpfe zu retten, wenn man sie nicht an der Wahl teilnehmen lässt, oder nicht Gottes Schöpfung als eine immerwährende Tat in die Welt verlegt. —

Der Grund also, weshalb der Begriff der wahren Kausalität aus Freiheit sowie der wahren Möglichkeit, die nicht wirklich zu werden braucht, in dem Begriff einer allgemeinen, strengen Notwendigkeit untergeht, ist das logische Prinzip der Begreiflichkeit: „begreifen" heisst auf Identität zurückführen, oder mit anderen Worten: alle Urteile auf analytische zurückführen.[2])

Soferne diese Identität ein positives Substrat haben muss, kommt diese Forderung der Begreiflichkeit auf den Satz hinaus: alles wahre Seiende ist unveränderlich und ewig dasselbe; dieses Identitätsprinzip ist daher der Grund des parmenideïschen ungewordenen und unvergänglichen, unbeweglichen, zeitlosen All-Eins, sowie des aus ihm schon bei Melissus gefolgerten Subjektivismus und Illusionismus in bezug auf alles Mannigfaltige und Veränder-

1) § 174.
2) Vgl. Riehl, Kritizismus, II., 1, S. 16.

liche in der Natur, über das auch Spinoza, dem die Zeit ebenso wie dem Hobbes ein subjektives Phänomen war, bis zu seinem Lebensende keine Auskunft zu geben wusste. In der einzigen Substanz, zu der ihm, wie dem Parmenides, alles unveränderliche wahre Sein zusammenfliesst, gibt es kein Wann, kein Vorher und kein Nachher.[1]) Und auf Tschirnhausens Frage, wie aus dem Einem Attribut der Ausdehnung allein die unendliche Mannigfaltigkeit der Körper entstehen könne, schrieb Spinoza: „de his forsan aliquando, si vita suppetit, clarius tecum agam. Nam hucusque nihil de his ordine disponere licuit". Er starb im selben Jahre (1677) und blieb die Antwort schuldig.

Dass die Unbegreiflichkeit der wirklichen Kausalität schon in dem Substanzbegriff, als dem Begriffe des unveränderlich Seienden, welches alle wahre Veränderung ausschliesst, mitenthalten ist, bekennt auch Leibniz im „Système nouveau de la nature" (1695): „ . . . ich fand kein Mitttel, um Aufschluss darüber zu geben, wie der Körper etwas in die Seele hinüberführen könne und ebenso vice versa, noch wie eine Substanz mit einer andern erschaffenen Substanz in Verkehr treten könne," und in der „Erläuterung des Neuen Systems" als Antwort an Foucher erwähnt er nochmals „die Schwierigkeit, welche höchst tüchtige Philosophen unserer Tage in dem Verkehr der Geister mit den Körpern und sogar in dem Verkehr der körperlichen Substanzen untereinander gefunden haben"; und in der „dritten Erläuterung" begründet er diese Schwierigkeit näher: „da man sich weder von stofflichen Teilchen, noch von nichtstofflichen Eigenschaften oder Beschaffenheiten, die von einer der beiden Substanzen (Körper und Seele) in die andere übergehen könnten, eine Vorstellung machen könne."[2])

David Hume hat später zuerst in der neueren Zeit den Kausalitätsbegriff mit Bewusstsein als Problem behandelt und den Satz aufgestellt: „ein Ding, das eine Zeit lang bei seiner vollkommenen Existenz ohne Wirkung ist, kann nicht die alleinige Ursache einer erfolgenden Veränderung sein, sondern es bedarf noch des Beistandes anderer Prinzipien, die seinen Einfluss im zweiten Fall erklären."[3])

---

1) Eth. I. Lehrs. 33, Anm. 2.
2) Op. phil., Erdmann, S. 124—136.
3) 5. Regel für Kausalitätsschlüsse, zit. nach Riehl, Kritizismus.

Was „eine Zeit lang“ getrennt existiert, existiert überhaupt von der Zeit unabhängig, mit einer in sich vollkommenen Existenz. Das „andere Prinzip“ aber, das hinzukommen müsste, unterliegt demselben Bedenken; es kann aus sich keine Veränderung erklären, wenn es etwas in sich selbständig Existierendes ist, u. s. w. Auch zwei und mehr unveränderliche Wesen, also überhaupt beharrende Substanzen nach dem geltenden Substanzbegriff, vermögen eine Veränderung nicht zu erklären. Die für sich seiende, unveränderliche Substanz führt nicht über sich selbst hinaus. Es ist vergeblich, einen kausalen Vorgang durch Zerlegung in Elemente begreifen zu wollen.

Die Summe aller ursächlichen Momente soll die Wirkung unfehlbar hervorbringen; es gibt aber nur Einen Fall, wo eine solche Folge wirklich „metaphysisch“ oder logisch notwendig ist: die Identität von Ursache und Wirkung. Es bleibt nur übrig, die Veränderung nirgends anheben zu lassen, sondern ihr eine selbständige Kontinuität zuzuschreiben, welche sich mit dem Begriffe der beharrenden Substanz, an welcher sich doch die Veränderung vollziehen soll, nur dadurch vereinen lässt, dass man alle Veränderung als blosse Ortsveränderung unveränderlicher Substanzen betrachtet, diese allein für wirklich, alle andere Veränderung für Schein erklärt. Aber auch damit kam man im Begreifen der Kausalität noch nicht zu Ende; man musste erst die Ursache und Wirkung, also die verursachende und verursachte Bewegung für dasselbe ansehen, nur durch die Zeit unterschieden, wie die Momente der Trägheitsbewegung, und durch das Substrat, den blos passiven Träger der Bewegung, welches bei der Trägheitsbewegung dasselbe bleibt, bei der Bewegungsübertragung oder Verursachung aber wechselt.

Die Kausalität wird damit zur blossen Folge (Reihenfolge) in der Zeit, deren Umkehrbarkeit auszusprechen man konsequenterweise, aber erst in neuester Zeit, sich nicht scheute.

Dieser Gedankengang umfasst den Inhalt jener im 17. Jahrhundert sich vollziehenden „Abschüttelung des Joches des Aristoteles“, der gelehrt hatte, dass es viererlei Veränderung gebe: qualitative, quantitative, Ortsveränderung und Entstehen und Vergehen.[1])

1) Met. XII, 2. 1069b 9.

Diese mathematische Gesetzlichkeit, als mechanische, in der Welt alleinherrschende gedacht, musste jede Einwirkung Gottes auf die Welt und der Seele auf den Körper ausschliessen, und in dieser Form ging die Unvereinbarkeit des Begriffs der Kausalität und des mathematischen Substanzbegriffs den Denkenden zuerst auf. Gott konnte in einer solchen Welt überhaupt nur in der Weise des Spinoza gelehrt werden.

Diese Konsequenz und die mechanistische Weltanschauung überhaupt ist richtig, wenn ihre hier entwickelten logischen Voraussetzungen richtig sind.

Kap. VII.
Leibniz' Lösungsversuch.

Die vielleicht etwas zu grosse Weitschweifigkeit der vorhergehenden Erörterung der Begriffe der Notwendigkeit und Möglichkeit und der in ihnen verborgenen Probleme möge dadurch entschuldigt sein, dass von ihr aus allein zu einer gerechten Würdigung von Leibniz' genialen Lösungsversuchen, einem bis heute noch sehr strittigen Gegenstande, zu gelangen ist. Diese Lösungsversuche bestehen, in kurzem, in der Aufstellung und Begründung der Begriffe der Monaden, der prästabilierten Harmonie, der moralischen Notwendigkeit und der Gesetze der Angemessenheit und der Kontinuität.

Wir haben bereits gesehen, in welcher Weise der dem Aristoteles entlehnte Begriff der hypothetischen oder moralischen Notwendigkeit zur Lösung des Problems der Freiheit verwandt werden sollte.

Diejenigen Einwendungen, gegen welche Leibniz sich am häufigsten kehren muss und die ihm trotzdem bis heute immer wieder gemacht werden, sind von ihm als auf einer Begriffsverwechslung beruhend mit Recht zurückgewiesen worden. Die Gegner begehen eine Verwechslung des moralischen Motivs, welches auf einem Ideal beruht, mit dem physischen, welches blos das Substrat anerkennt. Jenen Gegnern gegenüber, welche nur die Materie als real anerkennen und ihrer sensualistischen Voraussetzung gemäss das moralische Motiv in ein physiologisches verwandeln, bedeutet freilich alles Argumentieren gegen sie nur, Wasser in ein Gefäss ohne Boden schöpfen.

Man muss eben wie einen zweifachen Begriff der Notwendigkeit auch einen zweifachen Begriff der Freiheit unterscheiden, der materiellen und moralischen. Die Freiheit zu sündigen, die um der Befreiung Gottes von der Mitschuld an der Sünde willen bewiesen werden sollte, ist die materielle Freiheit der blinden Willkür des Einzelwesens, sofern es vereinzelt ist. Auf der Herrschaft der Vernunft über diesen blinden Willen beruht dagegen die moralische Freiheit. Dass diese Herrschaft der Vernunft über den Willen kein Zwang für diesen ist, da sie sein Bestes bewirkt, darin liegt eben die wahre Freiheit desjenigen Willens, der die Vernunft vollkommen in sein Wesen aufgenommen hat und deshalb „heilig" ist. Der Mensch ist wahrhaft frei nur in dem Masse, als sein ganzes Wesen vernünftig geworden ist, also, da das Einzelne nie das Allgemeine vollkommen enthält und darstellt, nie in vollkommenem Masse.

Diese moralische Freiheit verteidigt nun Leibniz, als den wahren Freiheitsbegriff, seinen Gegnern gegenüber, welche die Freiheit nur in der vollständigen Unbestimmtheit, in der Indifferenz gegen das Gute und Böse, also in der materiellen Willkür erblicken können. Zu diesen gehört nicht nur Bayle sondern auch Bischof King.

King wendet gegen jene, welche die Freiheit im Freisein vom Zwange sehen und sagen, frei sein heisse seinem Urteile gemäss handeln, ein: wir wären dann nicht frei sondern abhängig von der Güte des Objekts; alle unsere Handlungen wären daher absolut notwendig, wenn auch nicht gezwungen, alles Übel wäre natürlich, Strafe nur ein Gegenmittel, die menschliche Glückseligkeit unerreichbar, da sie von Dingen abhinge, die nicht in unserer Macht sind.[1])

Er stellt dagegen den Begriff des nur durch sich selbst bestimmten absolut freien Willens auf, der wahre Ursache und erster Anfang einer Bewegung ist; es sei nicht schwerer zu begreifen, wie ein Ding sich selbst, als wie es ein anderes bewegen könne.[2]) Dieser Wille wird nicht bestimmt durch die Güte des Objekts, sondern bestimmt diese Güte erst selbst durch seine blosse Wahl.

In vollkommener Weise ist ein solches Agens Gott. In gewissem Masse nimmt aber auch der Mensch an dieser Freiheit Teil. Sonst gäbe es nur Irrtum und wir könnten das Böse nicht

1) King, Cap. V. Sekt. I. Subsekt. I. §§ 9 ff.
2) Subsekt. IV. § 11.

zurechnen. Aber wir fühlen uns frei, es kann uns durch die Wahl auch das Schlechte gefallen und sogar über unsern Intellekt hat der Wille die Macht.[1]) Darauf beruht die Verstocktheit.

Leibniz wendet sich nun gegen die eigentümliche Anwendung dieses Prinzips, durch welche King beweisen will, dass es durch die Fähigkeit unseres Willens, durch seine Wahl den Gegenstand angenehm zu machen, in unserer Macht steht, glücklich zu sein. King gibt ein Beispiel: Die Wahl kann einen Schmerz nicht austilgen; aber wir können das Ertragen des Schmerzes wählen und diesem Ertragen durch unsere Wahl sechs Grad Vergnügen verleihen; betrug der Schmerz des Krankseins zwei Grade, so bleiben uns nach Abzug dieser zwei Grade vier Grade reellen Vergnügens, durch die wir so glücklich sein werden, wie einer, der vier Grade rein und ohne Schmerz hat.[2]) „Das ist zweifelsohne sehr schön," sagt Leibniz, „unglücklicherweise aber ist es unmöglich. Denn welches Mittel gibt es denn, um dem Gegenstande sechs Grad Güte zu verleihen? Dazu müssten wir die Macht haben, nach Belieben unsern Geschmack oder die Dinge zu verändern . . . Wenn es mir aber frei steht, dem Gegenstande sechs Grad Güte zu geben, wird es mir da nicht erlaubt sein, ihm noch mehr zu geben? Ich meine doch. Wenn aber das der Fall ist, warum sollte ich da dem Gegenstande nicht alle überhaupt denkbare Güte geben? Da sind wir denn mit einem Male vollkommen glücklich, allen Launen des Geschicks zum Trotz: mag es stürmen, hageln, schneien, wir kümmern uns nicht darum — vermittelst dieses köstlichen Geheimnisses sind wir für immer gegen die Zufälligkeiten geschützt!"

Aber diese auf den ersten Blick etwas sonderbar erscheinende Glückseligkeitstheorie wird gewaltig eingeschränkt durch King's Satz: Glückseligkeit kommt vom rechten Gebrauch dieser Freiheit, der in kurzem darin besteht, dass wir nichts Unerreichbares und nichts Schädliches wählen. In der letzteren Einschränkung ist ein Charakter der Güte in den Objekten vorausgesetzt, statt dass er erst durch die Wahl verliehen würde. Indem aber die Wahl an die Bedingungen geknüpft wird, dass wir nichts wählen, was unmöglich oder unzusammenhängend, was für unsere Kräfte nicht

1) Subs. V. § 12.

2) Aus diesem Beispiele ersieht man, dass King's Sophisma von der Verwechslung oder Vereinerleiung des physischen mit dem moralischen Guten herrührt. In Bezug auf dieses ist, mit Kants Ausdruck, unsere praktische Vernunft autonom, aber nicht inbezug auf jenes.

erreichbar oder durch die rechte Wahl eines Andern schon vorweggenommen ist, kommt jene Glückseligkeit, die wir uns selbst durch unsere Wahl erteilen können, auf die Zufriedenheit der Resignation und der freiwilligen Selbstbeschränkung hinaus; denn da das Gewählte, lehrt King, für uns durch die Wahl einen Wert bekommt, wird unsere Wahl uns zur Pein, wenn das Gewählte unerreichbar ist.

King muss also andere Gründe für seine Behauptung, dass die Wahl dem Gegenstande seinen Wert erteilt, haben. Und diese liegen darin, dass er erkennt, das Gute sei nicht eine absolute Qualität in den Objekten, sondern die Gegenstände seien für uns gut durch ihre Relation zu unserem Willen.[1]) Dieser ist aber nicht, wie King meint, ein erster Anfang, sondern durch die Natur des Menschen bestimmt. Warum aber King im Willen einen ersten Anfang sehen will, ist daraus klar, dass er nach dem Ursprunge des moralischen Übels sucht, und diesen in einer unbedingten Fähigkeit des Willens zu seiner Verkehrung sieht, durch welche ihm durch seine blosse Wahl das an sich Schlechte subjektiv angenehm und gut erscheint. Ein solches Prinzip, ähnlich dem radikalen Bösen der Menschennatur bei Kant, fehlt bei Leibniz, bei dem das Böse auf einem Mangel, nicht auf einem positiven Grunde, einer „Vollkommenheit", wie King es nennt, beruht.

Im berechtigten Gegensatz gegen die Einseitigkeit des „Sokratismus", wie bei Descartes und Leibniz, nach welchem der Grund des Bösen der Irrtum ist, betont dieser Voluntarismus ein selbständiges Wesen des Willens, aber er verfällt in den entgegengesetzten Fehler. Denn während es dort kein wahrhaft Böses gibt, gäbe es hier nichts wahrhaft und an sich Gutes. Dass Gott durch seine Wahl die Güte der Dinge bewirkt, könnte man King ebenso wie Descartes zugeben, wenn nur jeder Anthropomorphismus dabei vermieden wird. Soll aber auch die blosse Willkür des Menschen den Dingen wirklich Wert verleihen, so wird aller Wert blos subjektiv. Der Begriff des an sich Guten schleicht sich

---

1) Gemeint ist hier, im 5. Cap. von Kings Buch, das wählbare also moralische Gute und Kings Sensualismus verrät sich darin, dass er drei Stufen davon unterscheidet: das Angenehme, das Nützliche (oder mit dem Angenehmen irgendwie Verknüpfte) und das Ehrenhafte, eigentlich Moralische, d. h. aber das dauernd oder absolut Nützliche. Sekt. I. Subs. I. § 4 ff.

denn auch deshalb im Begriffe der rechten Anwendung der Willkür ein.

Inbezug auf den Menschen und seine Freiheit hat daher Leibniz gegen King Recht, wenn er sagt, dass nicht der Wille entscheidet, was gut sein soll, sondern die Vernunft des Menschen erwägt, was tatsächlich gut ist. Wenn King die Freiheit zu sündigen nur als Unabhängigkeit der Willkür von dem wahren Werte der Dinge und von dem Urteile über diesen Wert begreifen kann, so darf er diese Freiheit nicht für wertbestimmend halten, es sei denn, er erkennt keine wahren, objektiven Werte an, blos subjektive. Ganz ähnlich ist die Ansicht, welche in neuester Zeit durch Friedrich Nietzsche so glänzend vertreten worden ist. Leibniz urteilt darüber richtig, dass wir dazu die Dinge oder unser Wesen verändern können müssten, und Nietzsche ist konsequenter als King, und verlangt diese Veränderung.

Die einzige wertbestimmende Freiheit ist die Freiheit Gottes, welche nichts anderes ist, als sein Wesen. Die Teilnahme des Menschen an diesem Wesen wäre aber etwas anderes, als seine individuelle Willkür, sie wäre die Kongruenz seiner idealen Natur, der Vernunft, mit der göttlichen. —

Leibniz hat also ganz Recht darin, dass die Notwendigkeit des Guten, die moralische Notwendigkeit, keinen Zwang auferlegt, und dieser Begriff wäre unter gewissen Voraussetzungen geeignet, die Freiheit des Menschen mit der Freiheit Gottes zu vereinen.

Aber zum Teil ist Leibnizens unklare Terminologie selbst an den Missverständnissen schuld. „Metaphysische Notwendigkeit" ist nicht der entgegengesetzte, sondern der allgemeinere Begriff für den der moralischen Notwendigkeit. Sobald daher Leibniz behauptete, dass die aus dem Satze des Widerspruchs gefolgerte Notwendigkeit der moralischen entgegengesetzt sei, konnte man ihm entgegnen, dass auch aus der Güte Gottes „metaphysisch" notwendig die Wahl des Besten erfolge. Denn Gott kann nicht anders, als seinem Wesen gemäss handeln.

Die richtige Unterscheidung der moralischen Notwendigkeit vom Zwange würde dagegen von der menschlichen Freiheit einen richtigen Begriff geben. Auch der Satz des Widerspruchs ist nur unter einer positiven Voraussetzung Bedingung von etwas Positivem, und die hypothetische Notwendigkeit ist unter ihrer Voraussetzung gleichfalls „metaphysisch notwendig". Der Unterschied besteht darin, dass die Voraussetzung dort material,

hier ideal ist, dort ein materielles Substrat oder ein materielles Gewordenes, das ewig mit sich selbst identisch sein müsste, hier die ewige Wahrheit des seinsollenden idealen Guten, die in allen materialen Wandlungen dieselbe bleibt.

Überdies verschuldete es Leibnizens anthropomorphistischer, extramundaner Gottesbegriff, dass einerseits das Gute nicht zum Wesen Gottes gehört — ausser soferne er es in seinem Verstande ebenso wie das Böse vorstellt — und seine Wahl des Guten somit gewissermassen zufällig und willkürlich ist, und dass andererseits die Menschen an der Freiheit Gottes, die Leibniz als eine Freiheit das Gute oder das Böse zu wählen behauptet,[1]) nicht teilnehmen. Der Begriff der moralischen Notwendigkeit, auf den Menschen angewandt vom grössten Werte, verliert diesen Wert, wenn er auf Gott angewandt und Gottes Wesen und das Wesen des Guten nicht als Dasselbe betrachtet wird.

Setzt man, wie Plato, das Gute in Gottes Wesen selbst, so folgt, dass die moralische Notwendigkeit die innere Notwendigkeit des Wesens Gottes ist, und daher dasselbe wie seine Freiheit. Aber dann erscheint die Schwierigkeit, Gottes Einwirkung auf die Welt zu begreifen. Leibniz zieht es daher vor, Gottes Wesen in die Allmacht zu setzen, er ist Schöpfer der Materie, und die Güte kommt ihm als Eigenschaft zu. Allerdings wird im Begriffe der vollkommensten Güte Gottes, die seine Heiligkeit ausmacht, das Wesen Gottes mit dem Prinzip des Guten wieder vereint; aber nur wie bei einem Menschen, der das Ideal der Heiligkeit erreicht hätte.

Damit fehlt aber ein subsistierendes Prinzip des Guten, von dem alles wirklich Gute seinen Charakter hat, d. h. Leibniz ist inbezug auf das Gute Nominalist: es ist blosses Prädikat, ja er setzt die Vollkommenheit als das metaphysisch Gute an Stelle des moralisch Guten und nähert sich damit Spinoza.[2])

Soferne die ewigen Wahrheiten erst durch Gottes Verstand bestehen und seine eigene Natur darstellen,[3]) ist Gott selbst die Weltvernunft, wie bei Aristoteles; mit dem Dualismus von Verstand und Willen im Wesen Gottes geht aber die Einfachheit, das wesentlichste Prädikat des *νοῦς*, verloren; in diesem Dualismus liegt schon der Anthropomorphismus.

1) Z. B. Theod. B. § 230.
2) § 209.
3) § 184. § 189.

Leibniz brauchte nur noch zu folgern, dass Gott als Urheber der materiellen Substanz der Welt auch die Urmaterie sein müsse, um an die stoische oder spinozistische Lehre zu geraten. Er bleibt statt dessen, schwankend in der Konsequenz seiner Begriffe, bei der gewöhnlichen theologischen, anthropomorphistischen Gottesvorstellung, in der Gott, ohne dass dies ausgesprochen wird, eigentlich nur als endliches Wesen, wenn auch von sehr grosser relativer Vollkommenheit, vorgestellt wird, schon weil man sich sonst den Unbegriff eines aus verschiedenen Unendlichkeiten zusammengesetzten Wesens bilden müsste.

Wenngleich also der Begriff der moralischen Notwendigkeit Gottes Freiheit in der Wahl des Guten wahren würde, soferne die Güte zu seinem Wesen gehört, und dabei nur die Terminologie der Unterscheidung von moralischer und metaphysischer Notwendigkeit ungenau ist, kann dieser Begriff den Menschen vor der unbedingten Determination durch Gottes Willen nicht bewahren, sobald Gott anthropomorphistisch vorgestellt wird.[1])

Die Auffassung Leibnizens von Gottes Wahl der besten Welt in ihrer totalen, konkreten Bestimmtheit, sowie seine Auffassung des Satzes von der Wahrheit des Zukünftigen zeigen, dass es ihm mit dem Vorhaben, die Freiheit des Menschen zu beweisen, garnicht Ernst gewesen sein konnte.

Es bleibt ihm nichts übrig, als die „Freiheit" und die „Zufälligkeit" als blosse Qualität aufzufassen, die durch Gottes Vorausbestimmung und Wahl nicht geändert wird. Aber dies ist ein blosses Sophisma; nicht von einer Qualität, sondern von dem Ursprunge der Handlung und ihrer Qualität wollen wir etwas wissen, indem wir nach der Freiheit der Handlung fragen.

Ebenso scharfsinnig und eigentümlich, aber gleichfalls nicht zum Ziele führend, ist Leibniz' Versuch der Lösung des Problems der Kausalität überhaupt.

Da nach dem streng mathematischen Substanzbegriff die Substanz unveränderlich ist und nicht aus sich hinaus (und nichts in sie hinein) kann und sie nur durch ein „Wunder" entstehen und vergehen kann, wäre eine gegenseitige Einwirkung zweier

1) Die Freiheit Gottes ist im Begriff der moralischen Notwendigkeit, da das Gute von Gott unabhängig ist, wie die Freiheit des Menschen vorgestellt; der Mensch aber durch diesen Anthropomorphismus seiner Freiheit beraubt, da er von Gott konkret bestimmt ist, und nicht blos, wie dieser, durch die Idee des Guten.

Substanzen aufeinander unmöglich, gleichviel ob sie einerlei sind oder so verschieden, wie Seele und Körper.

Ähnlich anderen Philosophen seiner Zeit sah sich daher auch Leibniz aus diesem Grunde genötigt, zu einem von dem mathematischen Substanzbegriff des Descartes verschiedenen Substanzbegriff, den er selbst den „substantiellen Formen" der Aristoteliker vergleicht, überzugehen.

Vom Begriffe der wahren Einheit war Leibniz zu seinen Monaden gelangt. Um nun Veränderungen als möglich zu begreifen, verlegte er die Veränderung in das Wesen der Monaden selbst.

Aber dies führt ihn nicht zur Erklärbarkeit der Wirkung zwischen den Monaden, sondern zur Aufhebung dieser Wirkung; denn alle Veränderungen bleiben in der Substanz, in der sie von Gott, wie in einem Automaten, vom Anfange der Welt festgesetzt sind: „die Natur der Substanz schliesst einen Fortschritt oder eine Veränderung notwendigerweise und wesentlich in sich, da sie ohne diese keine Kraft zum Tätigsein haben würde";[1]) und „warum sollte Gott der Substanz nicht von vornherein eine Natur oder innere Kraft verleihen können, die in ihr (wie in einem geistigen oder formalen Automaten . . .) der Reihe nach alles hervorbringen kann, was in ihr geschehen wird", also alle Vorstellungen, die sie haben wird? „Es liegt in der Natur der geschaffenen Substanz, sich stetig zu verändern, und zwar nach einer gewissen Ordnung, durch welche sie selbsttätigerweise (wenn ich mich dieses Ausdrucks bedienen darf) durch alle die Zustände geführt wird, die ihr begegnen sollen", wie ein vollkommener Automat.[2])

Man könnte erwidern, Gott könnte ebensogut den Substanzen die Fähigkeit verleihen, selbst aufeinander zu wirken und sich dieser Wirkung gemäss zu verändern. Aber es ist klar, dass sich Leibniz, an dem herkömmlichen Substanzbegriff festhaltend, zwar noch eine innere Veränderung mit der Substanz verknüpft denken kann, aber nicht eine wahre Kausalität, eben weil er an der Bestimmtheit alles Geschehens, wie sie die mathematische Weltanschauung lehrt, festhält.

---

1) Neues System § 15.

2) Vergl. Plato, 10. Buch der Gesetze, p. 904: „Die Seelen besitzen in sich selbst den Grund der Veränderung; aber sich verändernd gehen sie ihren Weg nach des Verhängnisses Ordnung und Gesetz."

An Stelle einer gegenseitigen Wirkung der Monaden aufeinander tritt bei ihm die gegenseitige Angepasstheit aller ihrer von Anfang an in ihnen festgesetzten Veränderungen, die nur den Schein einer gegenseitigen Kausalität hervorruft. Ursprünglich zur Erklärung der Übereinstimmung der in sich vollkommen definierten mechanischen Gesetzlichkeit der Körperwelt mit dem psychischen Geschehen angenommen, ging die Lehre von der prästabilierten Harmonie mit dem Begriffe der Zusammensetzung der Körper aus Monaden, mit dem Übergange vom Dualismus in den Monismus, in den Begriff der Harmonie zwischen den Monaden über. Die Kausalität der einzelnen Wesen ist da nur eine scheinbare, sie geben nur den zureichenden Grund für Gottes Kausalität ab, und in der allgemeinen Verflechtung kommt den Einzeldingen nur ein bestimmender Wert hinsichtlich dieses göttlichen Willens zu. Leibniz universalisiert die Wirkung, die Monaden sind nur „Spiegel", die Körperwelt wird zur Erscheinung; daher konnte Leibniz das, was man sonst am Einzelnen seine Kausalität nennt, nicht anders definieren, als dass „diejenige Substanz, deren Beschaffenheit die Veränderung auf verständliche Weise begründet (so dass man annehmen kann, die anderen seien ihr vom Anbeginn hinsichtlich dieses Punktes nach der Reihenfolge der göttlichen Beschlüsse angepasst worden), sei die, welche man in diesem Punkte auf „die andern einwirkend auffassen müsse".

Dies ist die Entstehung des Begriffes des zureichenden Grundes, oder wenigstens dessen einzig möglicher Zusammenhang mit dem System der Monaden und ihrer prästabilierten Harmonie und mit dem Begriffe der moralischen Notwendigkeit. So ist der Begriff des zureichenden Grundes erklärt in der Theodicee, B. § 44 f., ferner in der Besprechung von Kings Buch,[1]) wo die zureichenden Gründe und die moralischen Antriebe ganz gleichgesetzt werden. Eine Unklarheit kommt in diesen Begriff erst dadurch hinein, dass an anderen Stellen Gott selbst der letzte und zureichende Grund aller Dinge genannt wird. Man kann aber den Grund dieser Unklarheit in dem unklaren Gottesbegriff erkennen und den Widerspruch beseitigen, wenn man bedenkt, dass die Möglichkeit oder Wesenheit der Dinge und das Prinzip des Besten der Grund sind, dass Gott sie durch seine Macht ins Dasein rief; und da die Möglichkeit sowie das Prinzip des Besten in Gottes Verstand

1) Theod. Anhang III. § 14.

und Güte ihr Dasein haben, so kann Leibniz sagen, dass Gott, seiner Weisheit und Güte nach, der Grund, wie er seiner Macht nach die Ursache der Welt ist.[1]) Aber Leibniz selbst macht diese Unterscheidung nicht genau, und aus begreiflichen Gründen; denn der Gottesbegriff ist die Achillesferse seiner Theodicee und das Verhältnis von Gottes Wesen zu den ewigen Wahrheiten jener Punkt, über welchem der Leibnizsche Anthropomorphismus stürzen musste.

So kam es, dass das Prinzip des zureichenden Grundes nach Leibniz oberflächlich aufgefasst zu einer Verwechslung von ratio und causa führte, welche der ursprünglichen Anlage des Satzes bei Leibniz nicht vorgeworfen werden kann. Leibniz verlegt eben alle eigentliche Kausalität in Gott, während die Dinge für Gott nur zureichende Gründe für sein Handeln darstellen und keine eigentliche Kausalität besitzen. Das Verhältnis des zureichenden Grundes zur Folge — also z. B. der Masse zur Anziehung in der Physik oder der Sünde zur Strafe in der Moral — ist eine Angemessenheit und kann nie über diese hinaus als Identität bestimmt werden; die Masse ist kein unmittelbares Mass der Anziehung, und erst wenn ein faktisches, positives, nicht weiter deduzierbares oder reduzierbares Verhältnis zwischen Masse und Anziehung gegeben ist, kann ein anderes damit verglichen werden. Da das zugrunde gelegte Verhältnis nicht auf Identität beruht und nicht nach dem Satze des Widerspruches notwendig ist, so können auch alle damit verglichenen Verhältnisse nicht auf einer solchen Notwendigkeit beruhen. Aber unter einander haben sie eine Proportion, in welcher die Veränderung dem Grunde angemessen ist.

An Stelle der Regel der Identität tritt hier daher die Regel der Kontinuität, welche Leibniz geradeso für ein negatives Kriterium der Wahrheit erklärt, wie Kant die Regel der Identität, für einen „Prüfstein, um das Gebrechen einer übel ausgedachten Ansicht von vornherein darzulegen": „wenn die Fälle (oder das Gegebene) sich stetig einander nähern und schliesslich ineinander übergehen, so müssen dies auch die Folgen oder Ergebnisse oder das Gesuchte".[2])

---

1) De rerum originatione.

2) Auszug aus einem Brief an Bayle, in den Nouvelles de la République des Lettres, 1687. Bei Erdmann op. phil. p. 104.

Sowohl das Geniale als das Verfehlte dieses Lösungsversuches des Problems der Kausalität kann nicht besser demonstriert werden, als dadurch, dass man nur den Begriff Gottes, der einzigen wahren Kausalität, daraus wegzulassen braucht, um den Kausalitätsbegriff der neueren Mechanik zu erhalten. An Stelle des Begriffs der Ursache tritt hier der Begriff des Systems von Veränderungen, die sich wechselseitig bedingen und deren gegenseitige Abhängigkeit sich in der Umkehrbarkeit der Folge von „Ursache" und „Wirkung" ausdrückt. Weder einzelne Ursachen noch einzelne Wirkungen lassen sich isolieren aus dem universalen Zusammenhange gesetzmässiger Veränderungen, jede Wirkung steht unter Bedingungen des Ganzen, und in einem System von Veränderungen ist nur das als „Ursache" zu bezeichnen, was als das am wenigsten sich Verändernde am einfachsten zu begreifen ist, z. B. die Sonne als Ursache der Planetenbahnen.

Gibt es wirklich nur Abhängiges in der Welt, gibt es keine Wesen, die ihr Gesetz in sich tragen und nicht blosse Automaten wie die Monaden sind, dann ist dieses System das einzige mögliche, eine wahre Kausalität kann dann in der Welt nicht stattfinden. Mit der Einbeziehung Gottes selbst, als der „höchsten Monade", in das System der Monaden, verschwände auch bei Leibniz die einzige wahre Ursache aus der Schöpfung und droht sein System, sicher sehr gegen seine Absicht und ganz im Widerspruche mit seiner ganzen Theologie, in ein atheistisches überzugehen.

So ist es also von allen Seiten der Monade, welche menschliche Seele heisst, unmöglich gemacht, anders zu handeln als es wirklich geschieht. Gott hat diese wirkliche Welt aus allen möglichen mit den kleinsten in ihr vorkommenden konkreten Einzelheiten erwählt, es war also alles in ihr schon fertig und beschlossen, als die Schöpfung sie ins Dasein rief; die Notwendigkeit, mit der Gott diese Welt erwählte, war zwar nur eine moralische, aber das trägt für die Menschen nichts aus, da sie bei der Wahl nicht mitwirkten und auch nicht die Ursache ihrer Essenz sind; ja, der Satz von der Wahrheit des Zukünftigen macht schon alles in der Welt bestimmt.

Von der Freiheit, welche die Würde der Persönlichkeit ausmacht, ist ohnehin bei Leibniz nicht die Rede, sondern nur von der Freiheit zu sündigen, welche Gottes Strafen rechtfertigen und ihn von der Mitschuld an der Sünde befreien soll.

Daher hat auch der Gedanke von den allgemeinen Willensentschlüssen Gottes nicht die Wirkung gehabt, die er hätte haben können. Es frägt sich nicht: ist Gott dadurch blos entschuldigt, dass er es nicht besser habe machen können, sondern: ist es eine unendliche Weisheit, dass in der Natur nichts anders als nach allgemeinen Gesetzen geschieht? Und da sehen wir, dass wir, wenn es keine allgemeine Gesetzlichkeit gäbe, weder etwas erkennen, noch handeln könnten, dass also unsere Vernunft und Freiheit selbst auf dieser allgemeinen Gesetzlichkeit beruht, dass wir also eben dadurch an Gottes Freiheit teilnehmen, während ein konkretes Wesen, wenn es selbst Alles bestimmen wollte, Alles konkret bestimmen würde und dadurch alle Wesen zu blossen Maschinen in seiner Hand herabsinken würden, die von selbst weder denken noch handeln könnten. Es ist ein Mangel für ein konkretes Wesen, nur durch allgemeine Willensentschlüsse handeln zu können, denn ein konkretes Wesen kann nur konkrete Zwecke haben, und diese mittelst allgemeiner Willensentschlüsse zu verfolgen, wäre geradeso, wie wenn, nach dem treffenden Beispiel Fr. A. Langes, man um einen Hasen zu schiessen, Millionen Gewehrläufe auf einer grossen Heide nach allen beliebigen Richtungen abfeuerte. Ein Wesen, das nur so handeln könnte, wäre freilich beschränkt und zu entschuldigen, wenn es neben seinem Zwecke noch tausend andere unangenehme Nebenerfolge hat, die mitgenommen werden müssen, wenn der Zweck so überragend gut ist, dass man das Übel mit in den Kauf nimmt.

Solange die „allgemeinen" Gesetze als positive, im Sinne von zufälligen, von einer besonderen Macht abhängigen Gesetzen für dieses bestimmte All von Dingen gedacht werden, umschlingen sie wie eine Kette alle Wesen; wenn man sie aber als wahrhaft allgemein denkt, fällt die Kette, und jedes Wesen wird frei; denn das wahrhaft Allgemeine beschränkt nicht; jenes bestimmende und beschränkend gedachte Allgemeine ist nicht wahrhaft allgemein und Raum für alle Möglichkeit. Darum muss der Anthropomorphismus noch etwas Höheres über Gott anerkennen, das Reich der ewigen Wahrheiten, welches von Gott unabhängig ist. Die Scheu vor dem Aufgeben des Anthropomorphismus hat ihren Grund in dem Nominalismus, welcher das Allgemeine zu einem Abstraktum verflüchtigt, welches kein Dasein hat, als soferne es in einem materiellen Wesen vorgestellt wird als das Gemeinsame von Vielen. Daher versteht Leibniz die allgemeinen Willens-

entschlüsse eigentlich als zusammengesetzt aus allen einzelnen und der „vorhergehende" Wille Gottes bezieht sich auf das Beste in jedem einzelnen Falle, der „nachfolgende" auf das wegen der Unverträglichkeit des konkreten Besten aller Einzelnen im Zusammenhange erreichbare Beste aller Dinge. Aber dieser Zusammenhang ist schon in den ewigen Wahrheiten gegründet und Gott schafft nur die Realität der Dinge, nicht ihre ideale Beschaffenheit.

Dieselbe Anlage des Leibniz'schen Gottesbegriffs, welche es unmöglich macht, die konkrete Vorherbestimmung alles Einzelnen in der Welt zu vermeiden, macht auch die Ausflucht des Semipelagianismus nichtig, wonach Gottes Vorherbestimmung und Gnadenwahl auf sein Vorherwissen von den menschlichen Willensentschlüssen zurückgeführt wird.

Leibniz sucht darzutun, dass Gottes Vorherwissen an der Natur der Dinge und ihrer Freiheit nichts ändere, indem er die „Freiheit" wie anderwärts die Zufälligkeit als blosse Qualität betrachtet,[1]) oder gar als Schein, an dem sich Gott ergötzt, indem er den Menschen dabei doch in verborgener Weise regiert.[2])

Es ist klar, dass eine solche Freiheit inbezug auf die Ursächlichkeit des Handelnden von seiner Unfreiheit garnicht verschieden ist. Nimmt man an, dass das Wesen des Menschen im Wesen Gottes wurzelt, dann wurzelt auch seine freie Ursächlichkeit nach ihrem göttlichen Teile in Gott, und dieser ist dadurch der Vorauswisser der menschlichen Handlungen jenem Gehalte nach, der auf Gottes Wesen beruht. Dies ist aber der ideale Gehalt, der nichts Konkretes bestimmt.

Es ist nichts Besonderes aus dem Allgemeinen, nichts Konkretes aus dem Gesetze deduzierbar. Selbst die Mannigfaltigkeit des Gesetzes selbst lässt sich nicht aus einem höheren Gesetze deduzieren. Dem Gesetze adäquat ist nie das Konkrete, sondern das Ideale.

Wenn man unvermerkt im Allgemeinen etwas Konkretes mitdenkt, oder mit anderen Worten, wenn man das höchste All-

1) „Man bedarf durchaus keines unendlichen Wissens, um einzusehen, dass das Vorherwissen und Vorhersehen Gottes unseren Handlungen ihre Freiheit lässt, da Gott dieselben so, wie sie sind, d. h. als freie, in seinen Vorstellungen vorhergesehen hat." Ja, auch „der Beschluss, diese Handlung ins Dasein überzuführen, verändert nicht mehr deren Natur", ebensowenig wie die einfache Kenntnis derselben. Theod. B. § 365.

2) B. § 147.

gemeine zu niedrig, ins Endliche setzt, so wird durch es Konkretes bestimmt. Deshalb beruht auf der zu niedrigen und konkreten, anthropomorphistischen Gottesvorstellung der Fatalismus, welcher in Gott (oder dem göttlichen Gesetz) ein Prinzip zu haben glaubt, welches Alles konkret bestimmt.

Das Konkrete ist nur durch sich selbst völlig bestimmt und kann nur durch sich selbst und als gesetzlich nur durch sein eigenes Gesetz begriffen werden, das sein eigenes Wesen innerhalb der Vernunft darstellt und daher seine Freiheit nicht behindert; es hat in dem, was an ihm blos individuell ist, etwas dem allgemeinen Gesetze Inadäquates, Inkommensurables, welches auch in seinem vollkommensten Zustand nicht in das Allgemeingesetzliche aufgeht, sondern seine besondere Art bewahrt.

Sieht man von diesem konkreten Wesen und von dem, was es als Individuelles zum Gesetze hinzugibt, ab, so kann das reine Gesetz nur den idealen Gehalt der Erscheinungen, aber nie etwas Konkretes, Besonderes bestimmen.

Das höchste Gesetz ist allerdings für Alles gleich. Aber man fehlt, wenn man diesen Zielpunkt zu nahe, im Endlichen nimmt; dann konvergieren allerdings alle Einzelgesetze. Setzt man aber das letzte Ziel ins Unendliche, so bleibt die Besonderheit jedes Einzelwesens erhalten, weil es nie ein endliches, konkretes Ziel geben kann, das dem höchsten Zwecke näher stünde, als dem eigenen Wesen. Nur das ideale Ziel oder der ideale Gehalt aller Ziele wird immer derselbe sein müssen. Daher kann auch die Voraussichtbarkeit nur auf den idealen Gehalt der zukünftigen freien Handlungen gehen und nichts von dem materiellen, besonderen Gehalte bestimmen.

Es sei noch so sehr jede Handlung durch ihre Motive mitbestimmt, so ist sie doch vor allem durch das Wesen des Handelnden bestimmt und also frei; denn die Wesen sind untereinander verschieden, also auch nicht dasselbe für alle ein konkretes Gut, also auch die Motive für jedes anders bestimmend und das Wesen selbst durch kein von ihm verschiedenes Gesetz konkret bestimmt oder bestimmbar; überdies ist auch das konkrete Wesen nicht dasselbe zu allen Zeiten, sondern sich entwickelnd, wiewohl zu demselben idealen Ziel.

Es kann also auch nur der ideale Gehalt der Handlungen derselbe sein und vorausgewusst werden.

Dieses Vorauswissen genügt aber für den Begriff der Theodicee; denn es soll nur die Qualität der Welt und der Dinge in ihr von Gott vorausbestimmt sein, es soll uns der Sieg des Guten verbürgt werden, aber nicht eine bestimmte materielle Gestalt der Welt; vielmehr kann derselbe ideale Gehalt in unendlich viel verschiedenen und an sich gleichgiltigen materiellen Weisen verwirklicht werden.

Zu solchen Folgerungen konnte Leibniz nicht kommen, obwohl er den Begriff der Einzigartigkeit jeder Monade (nach dem Satze von der Identität des Nichtzuunterscheidenden), den Begriff der Entwicklung der Monaden, der allgemeinen Willensentschlüsse Gottes, der immerwährenden Erhaltung aller Dinge durch Gott, welche einer immerwährenden Schöpfung gleichkommt, und sogar den Begriff der gegenwärtigen Mitwirkung Gottes bei allen guten Handlungen hat. Aber Gott hat bei ihm ein materielles Vorauswissen um alle Dinge und er beschliesst und ruft ins Dasein die ganze materiell bestimmte Welt, die dadurch fatalistisch determiniert ist.

Man kann den tieferen Grund des Anthropomorphismus in der Furcht nachweisen, das ideale höchste Wesen in ein blosses Nichts verflüchtigen zu sehen, der die Annahme, dass nur materielle Existenz wahre Existenz sei, vorangeht.

Nun ist zwar die materielle Gegenwart das Nächste, worauf wir bei unseren Aufgaben stossen. Aber ohne das Ideal, den höchsten Zweck, fällt auch alle übrige Gesetzlichkeit, deren Besonderheit ja das hinzukommende fremde Element in ihr ist, in Nichts zusammen und es bliebe das blosse Chaos übrig und nicht etwa die einzelnen konkreten Wesen.

Es gibt nicht etwa eine Welt, in der das Gesetz und sein Substrat vollkommen angeglichen und eins wären, wie in der Fiktion des materialistischen Philosophen. Auch die Planetenbewegungen sind nicht vollkommen, d. h. für eine unendliche Zeit bestimmbar, wenngleich die Abweichungen in endlichen Zeiten unendlich kleiner sein müssen, als im Mikrokosmus Mensch, in dem sich die unendlich kleinen Veränderungen schnell integrieren. Alle Zeit- und Raummasse sind relativ, der Erdentag wird am Sterntag gemessen, woran aber dieser? Der letzte ideale Gehalt aller Bewegungen und Handlungen (der letzte Sinn des Natur- und Sittengesetzes) ist Einer und ewig und daher unabhängig von der

Zeit. Der konkrete Gehalt aber wird erst von den zeitlich handelnden Wesen bestimmt.

„Im Religiösen liegt in alle Ewigkeit etwas Monistisches, die Bejahung einer einzigen höchsten Wirklichkeit, Gott genannt. Im Ethischen liegt in alle Ewigkeit etwas Dualistisches, die Bejahung des Sollens, des Ideals, im Gegensatz zum Sosein der sinnlichen Wirklichkeit. Ohne Monismus keine Religion; ohne Dualismus keine Moral."

Wären diese Worte, die ich einem Aufsatze von Karl Dunkmann[1]) entnehme, wahr, so wären Religion und Moral auch „in alle Ewigkeit" unvereinbar. Aber während uns im Lebendigen wirklich der Gegensatz von Sittlichkeit und Sinnlichkeit (der freilich nicht nur Gegensatz ist) überall begegnet, spricht „die Bejahung einer einzigen, höchsten Wirklichkeit, Gott genannt" blos dogmatisch den Glaubenssatz des Monismus aus.

Dieses Dogma steht allerdings im Gegensatz zur lebendigen Wirklichkeit, die sich uns in unserem sittlichen Dasein aufdrängt und nicht wegvernünftelt werden kann. Es frägt sich daher, woher das Dogma seinen Ursprung hat, und wo seine Beglaubigung.

Nun habe ich früher gezeigt, dass es als Dogma und als Voraussetzung aus dem Satze: „begreifen heisst auf Identität zurückführen" stammt. Es ist fraglich, ob wir alles müssen begreifen können; aber noch fraglicher ist es, ob all unser Begreifen nur ein mathematisches sein kann, also ein Auffinden der Identität mit gewissen Axiomen; und dann fehlt noch der Beweis, das Spinoza's „Axiome" auch wirklich solche sind.

Es gibt aber noch einen Ursprung des Begriffs des allervollkommensten Wesens: das sittliche Postulat, dass der Urheber des sittlichen Gesetzes zugleich Welturheber sei, dass also alle Idealität und Realität von ihm abhänge. Wenn wir jedoch nachdenken, warum wir dieses Postulat aufstellen, so erkennen wir, dass es gerade aus dem ethischen Dualismus stammt, und diesem also nicht widerspricht. Es soll nicht ein Widerspruch durch einen Begriff aufgehoben, sondern durch eine Tat — nicht blos durch unser Handeln sondern durch den ganzen Weltprozess — versöhnt werden; der Widerspruch besteht also. Wäre die Fülle Gottes der Ursprung auch aller blos materiellen Realität des ersten Substrates der Welt, dann wäre der Widerspruch weggeleugnet

1) „Kant, Goethe, Schleiermacher", in „Deutschland" No. 30, März 1905.

oder in Gott verlegt. Es ist ein Missverstand, zu glauben, dasjenige, was von Gott zu einem idealen Ziele hinausgeführt werde, müsse auch seinem ersten Substrate nach von ihm selbst stammen, und es verlegt die Unvollkommenheit, wider die Absicht, in Gott selbst. Dieser Missverstand beruht auf der Verwechslung und Vermengung der Begriffe der in der Natur wirklichen Materie, die bereits organisiert ist und sich nicht mehr in das blosse, gänzlich unbestimmte Chaos auflösen kann, mit diesem Chaos, dem blossen Substrat, der πρώτη ὕλη des Aristoteles, die erschaffen zu haben, da sie blos der Grund der Beschränkung in den Wesen ist, nichts zur Würde Gottes beiträgt, und die zwar für das Dasein der Welt, aber nicht für das Dasein Gottes notwendig ist.

In dem Gottesbegriff, dem alle mögliche Vollkommenheit einverleibt werden soll und der anstatt des Begriffes einer doppelten Unendlichkeit dadurch gerade zum Begriff eines konkreten und endlichen, wenn auch noch so sehr alle anderen übertreffenden Wesens wird, liegt der letzte Grund des Scheiterns der Leibnizschen Theodicee. Die Widerlegung des Vorwurfs der Grausamkeit, da Gott die Menschen für die Sünden strafe, die er selbst vorherbestimmt hat, ist Leibniz nicht gelungen. Und der Teil seiner Theodicee, in welchem das Übel aus der Beschränktheit der Geschöpfe und der diese bedingenden Notwendigkeit der ewigen Wahrheiten erklärt wird, ist unvollständig und steht hinter dem platonischen Vorbilde zurück, da Leibniz die antidualistische Scheu davor hat, diese Bedingungen der Beschränktheit auf ein zweites Prinzip der Weltentstehung zurückzuführen. Deshalb wird Gott vergeblich von ihm dadurch erniedrigt, dass er diese ewigen Wahrheiten nur vorstellt: er schafft ihnen gemäss die Welt, und wusste, was er damit tat; und was Gott nicht vorgeworfen werden kann, kann seinem Geschöpfe nicht angerechnet werden, auch vom gläubigen Standpunkte nicht. Stellt man sich aber auf einen skeptischen Standpunkt, so fehlt Leibniz überhaupt der Beweis, dass die Welt ein Werk Gottes und der Sieg des Guten in ihr verbürgt ist, die ontologische Theodicee, welche durch die Erklärung des Übels aus der Ungöttlichkeit des Substrates oder aus der notwendigen Beschränktheit der Geschöpfe nur ergänzt wird; denn Leibniz kosmologischer Gottesbeweis usurpiert blos die Begriffe von Gottes Güte und Weisheit, nachdem er vom Begriffe der Zufälligkeit der Welt blos auf das Dasein eines notwendigen Wesens schliesst, dessen Vollkommenheit keine grössere zu sein braucht, als die der Welt, aus der sie geschlossen wird.

Kap. VIII.

Die Reaktion gegen die mathematische Weltanschauung.

Wir haben somit erkannt, an welchem Begriffe Leibnizens Theodicee scheitert, und gesehen, welch grosse und tiefe Probleme sich hier zusammendrängen und durch ihre ungelösten Schwierigkeiten diesen Begriff verschulden. Im 17. Jahrhundert haben diese Probleme, welche die Philosophie seit ihrem Ursprunge bewegen und die Probleme der Menschheit sind, die Gestalt des Widerstreites des Monismus und Dualismus, der Frage nach dem Begriff der Substanz und Wirkung und nach der Vereinbarkeit der streng geschlossenen mathematischen Gesetzlichkeit der Körperwelt mit der Welt der Seele und der sittlichen Begriffe angenommen und waren damals schon nahezu auf demselben Platze, wo sie noch heute sind.

Es konnte nicht fehlen, dass die mathematische Weltanschauung des Descartes mit ihrer mechanistischen Auffassung zumindest des tierischen Wesens bald Widerspruch erregte. Die Entdeckung der Samentierchen durch das Mikroskop schien geeignet, für eine der mechanistischen entgegengesetzte oder sie ergänzende vitalistische Auffassung der Entstehung der Lebewesen ebenso einen Mittelpunkt abzugeben, wie die Entdeckung der Gravitation für die mathematische Weltauffassung. Die Lehre Paracelsus' und seiner Schüler von dem Lebensprinzip oder Archäus wurde von Henry More mit seinem hylarchischen Prinzip oder spiritus naturae erneuert, und veranlasste dessen Zeitgenossen Ralph Cudworth, einen gelehrten Theologen der Universität Cambridge, wie More, zur Hypothese von den plastischen Naturen, welche die Wirkungen Gottes auf die Welt vermitteln und die Materie beleben. Bayle griff diese Hypothese an, weil man durch Einführung bewusstloser bildender Naturkräfte, die imstande wären, Organismen zu bilden, den Beweisgrund abschwäche, mittelst dessen man aus der wunderbaren Bildung der Dinge auf eine vernünftige Ursache des Weltalls schliesse. Darüber entspann sich eine literarische Fehde zwischen Leclerc, welcher die Sache Cudworths zu seiner eigenen gemacht hatte, und Bayle, in welche auch Leibniz eingriff. Leibniz verteidigt seine Monadenlehre und sagt, er habe keine unstofflichen plastischen Naturen nötig, da seine Lehre ihm stoffliche plastische Naturen

biete, die das leisten, was man verlangt. So sehr er aber seinen Monadenbegriff auch dem Cudworthschen anzunähern sucht, so tritt durch die Distinktion, die er macht, das mechanistische seiner Ansicht nur mehr hervor. Er stimmt bei, dass aus einer unorganischen Materie durch einen blossen Mechanismus nichts Organisches entstehen könne;[1]) aber es gebe in der Natur kein Chaos, alles in der Natur sei durch und durch organisch und der Stoff schon organisiert. Wenn man aber zusieht, worin diese Organisierung besteht, so erklärt er sie als ohne Ende in einander eingeschachtelte Maschinen, und „alles ist organisch", heisst somit bei ihm dasselbe, wie „alles ist durch und durch mechanisch". Die Monaden vertreten bei ihm die Atome, nur mit dem Unterschiede, dass er kein Aufhören der Teilung zugibt — obwohl die Körper aus Monaden, d. i. aus Seelen zusammengesetzt sein sollen, und er deshalb sagen kann, dass es überall sowohl Körper als Seelen gebe. Diesen Seelen schreibt er zwar Willen und Begehren zu, aber ohne Einfluss auf die Körper und aufeinander. Mit Recht kann er daher wenigstens von seinen „plastischen Naturen" gegen Bayle sagen, dass sie den Beweis für das Dasein Gottes nicht abschwächen, sondern vielmehr einen neuen Beweisgrund abgeben, da, wie die Harmonie der Monaden eine Prästabilierung, so die Evolution der Organismen eine Präformation durch Gott beweise. Er nennt seine Hypothese auch die eines „plastischen Mechanismus".

Der gelehrte Ralph Cudworth (1617—1688) war ein gründlicher Kenner der griechischen Philosophie und bekämpfte die extremen Konsequenzen der mathematischen Weltanschauung in eigentümlicher Art durch Erneuerung platonischer und aristotelischer Lehrbegriffe. Sein Hauptwerk „The true Intellectual-System of Universe" (1678) machte sich die Widerlegung des Atheismus als einer Konsequenz der durch Gassendi und Hobbes erneuerten Atomistik zur Aufgabe. Es wurde von Mosheim ins Lateinische übersetzt 1733 zu Jena und nochmals 1773 zu London herausgegeben.

Er beschuldigt Demokrit, die ursprüngliche Atomenlehre des Phöniziers Mochus in atheistischer Absicht einseitig verfälscht zu haben. Der logische Grund der Atomistik bestehe in dem Satze:

---

1) Considérations sur le principe de vie et sur les natures plastiques, 1705. Bei Erdmann S. 429—432.

ex nihilo nihil fit; auf demselben logischen Grunde beruhe aber auch Platons Ideenlehre; aus beiden zusammen habe die phönizische Lehre bestanden. Denn da aus dem Zusammentreten körperlicher Atome keine Seele entstehen könne, folge aus dem Dasein der Seelen ebenso die Lehre von den unkörperlichen Naturen, der Unsterblichkeit, Präexistenz der Seelen und Seelenwanderung, wie aus dem Dasein der Körper die Atomenlehre. Er rühmt die Korpuskularphilosophie, weil sie die Welt der Körper für sich erklärt, und dadurch den Weg zum Beweis eröffne, dass es immaterielle Naturen gebe.

Sein Begriff des Theismus ist so weit, dass er sich selbst durch seine Verteidigung des Theismus den Vorwurf des Atheismus zuzog. Nicht alle Atomisten und selbst nicht alle Hylozoisten seien Atheisten, sondern nur solche, welche die erste Ursache der Vernunft berauben. Auch die Atheisten müssen denselben Gottesbegriff im Gemüte tragen, wie die Verteidiger Gottes; sonst könnten jene nicht dasselbe leugnen wollen, was diese behaupten.

Es könne nicht lauter vergängliche, sondern es müsse auch ein ungewordenes Wesen geben, welches daher die Ursache aller gewordenen ist, eine von Ewigkeit her existierende vollkommen weise und verständige Natur. Als vollkommenste Natur sei Gott auch Urheber der Materie, allmächtig, unendlich weise und gütig.

Diejenigen, die ein zweites Prinzip neben Gott, die Materie annehmen, haben blos einen unvollkommenen Begriff von Gott, indem sie irrtümlich, um das Übel von der Widerspänstigkeit der Materie ableiten, Gottes Allmacht beschränken, sie sind aber nicht Atheisten.

Zum Begriffe der höchsten Ursache gehöre die Einheit. Wer mehr als eine höchste Ursache annimmt, müsste auch annehmen, dass es mehrere von einander unabhängige Naturen gebe; dem widerspricht aber die Tatsache, das Alles in der Natur miteinander zusammenhängt.

Die Lehre der Manichäer von einem guten und einem bösen Prinzip käme auf die Behauptung zweier voneinander ganz unabhängiger Naturen hinaus. Plutarch beschuldige aber fälschlich die meisten der griechischen Philosophen, auch Aristoteles, dieser Lehre. Es wäre möglich, dass selbst die Perser ihrem Ahriman nicht die Bedeutung eines bösen Prinzips, sondern blos die eines Fürsten der bösen Geister beilegten.

Plutarch (in de Iside et Osiride) nimmt selbst an, dass die Parsen an eine endliche Niederlage des Ahriman glaubten; ein böses Prinzip wäre aber unzerstörbar.

Gegen diejenigen Atheisten, welche aus dem Übel in der Welt schliessen, sie könne nicht von einem Gott gebildet sein, und deren Argumente er hauptsächlich dem Lucretius Carus, de natura rerum, V. Buch, Vers 196—236 entnimmt, verteidigt Cudworth Gottes Vorsehung im Kap. V, Sekt. V, §§ 1—13. Jene schlössen töricht, die sogleich das für schlecht gemacht ansehen, dessen Endzweck und Ursache sie nicht zu durchschauen vermögen. Nicht die Teile, sondern das Ganze müsse man betrachten, wie Plotin trefflich dargelegt habe; wenn alle Dinge die besten wären, gäbe es aus Mangel an Verschiedenheit keine Harmonie. Die Übel können von den mindervollkommenen Naturen nicht abgehalten werden. Die Menschen werden mehr durch ihre eignen Einbildungen als von den Dingen selbst geplagt (wie Epictet und Marc Aurel lehrten); der Schmerz sei oft dem Vergnügen benachbart; nicht der ganze Mensch leide, sondern nur der Körper, und dieser Schmerz diene oft zur Vertreibung der für unser Heil wichtigeren Übel der Seele. Dass Alles um der Menschen willen gemacht sei, wie die Stoïker lehrten, empfiehlt sich der Eigenliebe, aber das Ganze könne nicht wegen des Teiles da sein, sondern der Teil für das Ganze, wie Plato lehrte.

Alle diese Argumente sind teils den Stoïkern teils den Platonikern entnommen und sollen Gott von dem Vorwurfe der Verursachung des physischen Übels befreien. Wichtiger sind die Argumente zur Widerlegung des Vorwurfes der mangelnden Gerechtigkeit Gottes.

Gott habe wichtige Gründe, nur langsam seines Rächeramtes zu walten. Die Sache selber erfordere es, dass die Menschen hienieden im Ungewissen wandeln, damit die Tugend sich bewähre. Ohne Ungeheuer kein Herkules.

Die Erkenntnis der ewigen Wesenheit des Guten, die sittliche Reife, welche nicht erst auf Lohn und Strafe wartet, erhält ihre neuerliche Grundlegung durch eine zweite Schrift desselben Verfassers: De aeterni justi et honesti notionibus (nach Mosheims Übersetzung).

Auch in dieser geht Cudworth den Ursprüngen des Moral-Nominalismus nach, und findet sie in der Heraklitischen Lehre, dass nichts beharrt, in der Protagoreïschen Lehre: alle Erkenntnis

ist Empfindung und es gibt nur relative Erkenntnis, und der Meinung vieler anderer Philosophen, die daraus folgt, dass es nichts absolut Wahres gebe, sondern nur Wahres aus dem Gesichtspunkte des Betrachtenden. Ihnen gegenüber verteidigt Cudworth die Lehre, dass gewisse Begriffe nicht aus den Sinnen sondern aus eingeborener und eingepflanzter Kraft stammen.

Sinnlichkeit ist verworrene Wahrnehmung, eine Art Sprache der äusseren Natur zu der Seele. Dagegen müsse es *νοήματα* geben, geistige Begriffe, die allein vom Verstande kommen. Solcher Art sei z. B. der Begriff des Dreiecks und der geometrischen Figuren überhaupt, der verschieden ist von der sinnlichen Vorstellung derselben. Auch die einfachen körperlichen Dinge, obwohl von den Sinnen perzipiert, werden nur durch die eingepflanzte Kraft und Fähigkeit der Seele erkannt. Die Einzeldinge sind nicht der Ausgang, sondern das Ende des Erkenntnisprozesses.

Die Geometrie beruhe auf diesen allgemeinen rationalen Begriffen, die im Geiste verborgen sind und aus ihm entwickelt werden.

Das erste, was wir denken, sind nicht die Einzeldinge, die sich beständig verändern, sondern etwas, das unveränderlich ist. Dies seien die Universalbegriffe (notiones universales) oder intelligiblen Naturen und Wesenheiten der Dinge, die den Zahlen ähnlich sind, aber nicht in der Weise der körperlichen Dinge existieren, sondern im Geiste. Es bleibt daher nichts übrig, als anzunehmen, wenn jene Begriffe nicht blos subjektiv in unserem Verstande existieren sollen und dadurch nicht die Wahrheit und Vernunft selbst zu einer blossen Illusion werden sollen, dass es Einen ewigen, unendlichen Verstand gebe, aus dem beständig alle geschaffenen Geister Begriffe empfangen. Weisheit, Erkenntnis und Verstand seien ewige und durch sich seiende Dinge und der Materie und allen sinnenfälligen Dingen überlegen, aber nicht aus diesen entstanden. Es sei ebenso leicht möglich, dass aus Nichts Etwas entstehe, was die Atheisten läugnen, wie dass aus körperlichen Teilchen durch Gestalt, Lage, Bewegung und Zusammensetzung Geist entstehe. Nimmt man an, dass dieser aus Materie entstehen könne, so fallen alle Argumente für das Dasein Gottes dahin.

Die Begriffe von Tugend und Gerechtigkeit (justum et honestum) seien solche ewige Wahrheiten. Die Leugnung einer absoluten Wahrheit sittlicher Begriffe und die Leugnung Gottes kommt auf eins hinaus. Darauf gründet sich ein Argument gegen

die Ankläger Gottes: wer keinen Begriff vom an sich Guten hat, kann nicht entscheiden, ob Gottes Werk gut sei, oder nicht (im Intellektualsystem, Kap. V, Sekt. 5, § 4).

Man erkennt leicht, worin die Vorzüge und die Mängel der Cudworthschen Philosophie bestehen. Er gibt den Vernunftbegriffen den Platz, der ihnen gebührt, und ist dadurch ein Vorläufer Kants, von dem er sich aber durch die platonische Wendung, den seine Lehre von den eingeborenen Begriffen nimmt, unterscheidet. Was diese Wendung für das Problem der Theodicee bedeutet, ist klar: man gelangt zum Begriffe Gottes durch den Begriff des Guten, nicht umgekehrt; die anstössige Deduktion aus dem Begriffe der Vollkommenheit Gottes, dass diese Welt die vollkommenste sein müsse, fällt weg. Darum ist auch jener Teil seiner Theodicee der originalste, in welchem er aus der Unabhängigkeit des Begriffs der Tugend von einer lohnenden und strafenden Gerechtigkeit den Vorwurf gegen die Gerechtigkeit Gottes zurückweist.

Aber er geht nicht in die Tiefe und zieht nicht die Konsequenzen, welche aus dieser Änderung für das Problem der Theodicee folgen. Gott ist ihm das vollkommenste Wesen und auch Schöpfer der Materie; damit ist allerdings der Glaube an den Sieg des Guten ausgesprochen und alle Zweifel sind auf die Hoffnung eines besseren Jenseits verwiesen oder durch den Hinweis auf die Unzulänglichkeit unseres Verstandes vertröstet. Aber dieser selbe Verstand soll doch seine Begriffe von Gott haben. Eine innere Erleuchtung sage dem Menschen, sagt Cudworth, dass es etwas gibt, was besser ist als Macht und Wissen: Plato und Aristoteles setzen daher Gottes Vollkommenheit und Göttlichkeit selbst in Gottes Güte.[1]) Aber an dem, worin Cudworth inkonsequenterweise von Plato abweicht, scheitert sein System. Er hält den Platonismus und Demokritismus ganz naiv für vereinbar und für zwei getrennte Teile einer ursprünglich einheitlichen Philosophie, welche auf dem „ex nihilo nihil fit", das ist aber auf dem Begriff der Substanz, beruhe, und die atheistischen Folgerungen aus dem Demokritismus für blos willkürlich und nicht logisch notwendig. Darin wirkt das Widersprechende des Descartes'schen Dualismus fort, dessen idealistische Seite Cudworth weiterentwickelt. Cudworth fehlt die kritische Schärfe zur Bloslegung des Problems. Er belässt die Kluft zwischen der materiellen und geistigen Welt, um sie nur

1) Syst. int., C. IV, § 9.

durch den Begriff der unendlichen Macht und Vollkommenheit Gottes zu überspringen.

Der Mangel an philosophischer Schärfe machte es daher möglich, dass bald darauf Locke die von Cudworth bekämpfte Hobbesische Philosophie des Sensualismus mit grösserer Konsequenz erneuerte, und ihr die Vorherrschaft über die theoretische Philosophie der Folgezeit verschaffte, während der Platonismus sich damit begnügen musste, dass die Stärke des Gefühls sich wider den gänzlichen Untergang der Philosophie in Mathematik erhob.

Die Bedeutung Cudworths liegt in der Lehre von der Subsistenz des Urgrundes der ewigen Wahrheiten. Er bahnte dadurch dem edlen Shaftesbury den Weg, der die Hauptgedanken des Cudworthschen Systems sich zu eigen und für das Leben und die Weiterentwicklung fruchtbar machte, ausführend, was bei jenem unvollkommen blieb.

Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury (1671—1713), der liebenswürdigste und vielleicht einflussreichste Schriftsteller seiner Zeit, war in seiner Abneigung gegen scholastische und metaphysische Spekulationen und seiner Skepsis, mit der er ihre Fallstricke zu umgehen sucht, mit Locke einverstanden, zog aber dennoch die Konsequenzen aus dem Platonismus Cudworths für die Ethik und die Theodicee. Die Erfahrung und Selbsterkenntnis als Ausgangspunkt sichert ihm die Bewahrung vor dem Ausgleiten auf dem schlüpfrigen Boden der Deduktion aus voreilig angenommenen, scheinbar einleuchtenden Prinzipien; die tiefinnerste Erschauung der Göttlichkeit des Wahren, Guten und Schönen behütete ihn aber vor einem Empirismus im übeln Sinne, der in Sensualismus mündet, weil er als einzig wahre Realität die materielle des Sinnlichen voraussetzt.

Shaftesbury erkennt den polemischen Grund der materialistischen Paradoxien eines Lucretius, Hobbes und Locke,[1]) und will nicht um des Kampfes gegen die Missbräuche der Religion willen die Wahrheiten des Idealismus mitopfern.[2]) Seine Skepsis richtet sich ebensosehr gegen den rationalistischen wie gegen den

1) Sensus Communis, an essay on the Freedom of Wit and Humour, in Characteristics, vol. I (1709). Part. 2. Sekt. 2: . . . men . . . espouse these paradoxical systems, . . . in view . . to oppose other systems, which . . . bring mankind under subjection.

2) Moralists, S. 87 f.

religiösen Dogmatismus und dient ihm nur, seine durchaus positive idealistische Weltanschauung gegen beide Fronten zu verteidigen. Vor der Einseitigkeit des Rationalismus wird er dadurch bewahrt, dass er alle Erkenntniskräfte ins Spiel setzt.

Der Einfluss Cudworths ist nicht nur aus den Lobeserhebungen, die diesem Autor in den „Moralisten" zu Teil werden, sondern auch aus dem Gedankengange und den Ideen Shaftesburys selbst ersichtlich. Doch ist alles bei ihm unter diesem Einflusse selbstständig gewachsen und vom frischen Hauche seiner Originalität durchdrungen und belebt.

Der Grundgedanke seiner Philosophie ist die unabhängige Subsistenz der Ideen des Guten und Schönen, wie des Wahren. Wie Descartes gegen die theoretische Skepsis argumentiert, dass der Zweifel an der Wahrheit schon einen objektiven Begriff von Wahrheit beweise,[1]) so weist Shaftesbury überzeugend nach, dass selbst dem Zweifel an einem objektiv Guten und den widerstreitenden Meinungen über das, was gut sei, ein Begriff eines wahren, ewigen Guten zugrundeliege, der dessen Subsistenz beweise. Es handelt sich also nur um die richtige Erkenntnis dieses Guten, und diese Erkenntnis steht selbst unter dem Begriffe der ewigen Wahrheit.

Wie Kant später aus dem Gefühle der Pflicht die Wirklichkeit eines moralischen Gesetzes, so beweist Shaftesbury aus dem Gefühl der Scham und des Stolzes die Wirklichkeit moralischer Schönheit und eines an sich Guten.[2]) Damit ist der Mangel der Descartesschen Grundlegung der Philosophie, dass sie bei der Sicherung der Realität überhaupt vor Skepsis stehen bleibt, überwunden.

Die Selbstsucht genüge nicht zur Erklärung der moralischen Phänomene.[3]) Die Handlungsweise der Theoretiker der Selbstsucht widerlege ihre Theorie. Der soziale Instinkt sei ebenso ursprünglich und natürlich wie der Instinkt der Selbstsucht, und nicht die materielle Gemeinsamkeit egoistischer Interessen — denn ein wie kleiner Teil der Menschheit steht mit uns in wirklicher materieller Interessenverknüpfung —, sondern die Idee des Gemeinwohles bildet das Band zwischen den Menschen.

Würden sich unsere Gefühle für den Freund nur auf den materiellen Nutzen gründen, den er uns bringen kann, so gäbe es keinen wahren Grund der Schätzung und Liebe. Von der Ver-

1) S. Natorp, Descartes' Erkenntnistheorie.

2) The Moralists, S. 227 ff. (1709).

3) Sensus communis etc., Part. 3., Sect. 2. Vgl. Moralists, S. 125 ff.

gänglichkeit der Güter, welche uns die Befriedigung der Leidenschaften gewähren, und dem Streite der Meinungen über diese Güter, die so verschieden sind, als die Leidenschaften, welche die Menschen bewegen, gelangt Shaftesbury zum Schlusse, dass es ein wahres Gut geben müsse, das sein Dasein im Geiste habe. Dieses ist die wahrhaft uneigennützige Liebe zum Schönen. All jene auf Einbildungen beruhenden Güter kann man entbehren, und es ist Torheit, sie für wahre Güter zu halten. Die Freude am Schönen ist das einzige reale Gut. Sie hat nichts mit der Begierde nach einem schönen Gegenstande zu tun.

Die Schönheit hat ihr Prinzip im Geiste, nicht in der Materie, und es ist nichts so göttlich wie Schönheit.[1]) In der Betrachtung des Schönen betätigt sich das eigene Wesen des Geistes, der in allem Schönen das Urbild von Form und Ordnung, das Urschöne[2]) erschaut, welches Gott selbst ist. Diese Betrachtung des Schönen in Gott oder dessen Abglanz in der Natur ist Liebe.[3])

Unter wahrer Schönheit versteht aber Shaftesbury nicht ein Akzidenz der Materie, sondern das tätige Prinzip der Gestaltung in den Dingen. Die sichtbare Schönheit ist nur die Erscheinung einer intelligibeln Schönheit, die der ästhetischen Schönheit zugrunde liegt. Die Naturwesen haben daher eine doppelte Schönheit, die der passiven Form und die der aktiven Form: „the Beautifying, not the Beautify'd is the really Beautiful".[1]) Damit erhebt Shaftesbury, wie später Schiller, den Begriff der Schönheit zum Begriff der Wesenheit. Aber auch die aktiven Formen, die „forming forms", die Naturwesen, sind nicht durch ihre eigene indivuelle Kraft aktiv, sie weisen durch ihre Fähigkeit, ihnen gleiche Formen hervorzubringen, auf eine höchste Form (Aristoteles' *πρῶτον εἶδος*), welche eben die formenden Formen formt, und der Ursprung aller intelligiblen Schönheit ist. Der Wesensbegriff reicht in den Begriff des höchsten Wesens hinein.

Diese intelligible Schönheit, als Schönheit in der Handlung (Beauty in the Act), ist der Grund der moralischen Schönheit und des moralisch Guten.

Die Moralität besteht in der Herrschaft der Vernunft über die Leidenschaften, und von dieser Seite bekommt die Schönheit

1) Moralists, S. 236.
2) First Beauty.
3) Moralists, Sect. 2, S. 206.
4) S. 215.

das Gesicht der Freiheit.[1]) Die Erhebung des Geistes zu seiner Freiheit geschieht durch die Betrachtung der göttlichen Schönheit, in dem Enthusiasmus, mit welchem uns diese erfüllt, indem wir sie in der Weltordnung wiederfinden.

Diese ästhetische Stimmung, in welcher die wahre Glückseligkeit besteht, gibt unserem Geiste die Kraft, tugendhaft zu handeln, d. h. aus auf Gottesliebe beruhender Menschenliebe zu handeln,[2]) in welcher Kraft er eben durch diese Handlungen wächst, und in dem glücklichen Bewusstsein dieses eigenen Wachstumes in Schönheit besteht die dauerndste, wahre Freude. Daher kann Shaftesbury die menschliche Glückseligkeit in die Tugend selbst setzen, und nicht in einen Lohn für diese Tugend, welcher ihren Begriff zu dem eines Mittels egoistischer Befriedigung erniedrigt.

Die der Descartesschen Grundlegung ähnliche und sie nur vervollkommnende Gründung des Wesensbegriffes auf die Intuition, auf das innere Licht der Liebe zum Schönen und Guten, eröffnet der Erkenntnis das Feld der Selbsteinkehr und Selbsterkenntnis als eines Mittels zur Wesenserkenntnis, und weist den Weg zu einem die Einseitigkeit der mechanischen Weltanschauung überwindenden Naturbegriff.

Anstatt des mechanistischen Begriffs jener, die nur in dem in seine letzten Elemente aufgelösten Substrate die wirkliche Natur sehen, ist ihm die ganze Wirklichkeit Natur. Selbst wenn — was Shaftesbury abstrus findet — diese Wirklichkeit absichtslos und planlos durch Zufall in einer langen Reihe von Entwicklungen entstanden wäre, ist nicht einzusehen, warum gerade der ursprüngliche chaotische Zustand den Namen Naturzustand mehr verdiene, als ein späterer. Jede Phase der Entwicklung ist so natürlich wie die andere, vorzugsweise kann aber Natur nur der Zustand der vollendeten Entwicklung, der vollkommenen Natur genannt werden.[3]) Es ist also die ideale Natur, welche Shaftesbury meint, wenn er alle Tugend und Glückseligkeit auf die Norm und das Mass der Natur gründet,[4]) und es ist der irdische Wiederschein des Zustandes der Vollendung, welcher uns in der Freude am Schönen beglückt und selbst vollendet. Der gegenwärtige

1) S. 241 f.

2) Moralists, 235 f.

3) Moralists, 129 f., gegen Hobbes' Lehre vom Naturzustand des Kampfes Aller gegen Alle.

4) S. 243 ff.

Zustand der Natur ist ein unvollendeter: „Things were not compleated in this State.“[1])

Synthetisch — wenn ich den Ausdruck in diesem Sinne gebrauchen darf — und zuerst das Ganze begreifend, statt sich durch die Trennung dessen, was Eins bildet, den Weg zur Erkenntnis des Ganzen zu versperren, ist auch Shaftesburys Begriff der Einheit dieser Natur. Die wahre Einheit bestehe in einer Sympathie, durch welche die Teile miteinander verknüpft sind, während die Teile eines Aggregats nur durch ihre räumliche Nähe vereinigt sind; in einem Zusammenwirken zu einem Zwecke, zur Erhaltung, Ernährung und Fortpflanzung einer schönen Form; in einer Natur, deren Einheit und Identität besteht, trotz des Stoffwechsels, in welchem die Teile nicht dieselben bleiben. Es sei vergeblich, diese Identität, welche sich uns in dem Ich und Du, in der Persönlichkeit offenbart, auf ein in dem Stoffwechsel zurückbleibendes materielles Teilchen zurückführen zu wollen; Materie ist als solche dieser Einfachheit nicht fähig; das Atom ist selbst nur eine Personifikation der Materie.[2]) Dieses Ich ist Substanz zu nennen, denn wir kennen sonst nichts so Reales und Substantiales als das eigne Ich, gleichviel ob man es unter den Begriff der materiellen oder geistigen Substanz bringen kann, oder nicht. Shaftesbury bleibt also nicht bei der Erkenntnis der abstrakten Idealität der Einheit, wie Leibniz, stehen, sondern dringt sogleich zum Begriff der idealen Einheit in der Vielheit, der organischen Einheit vor, welcher der Realisierung der Idee in einer Natur gerecht wird und daher nicht Gefahr läuft, in das Mechanistische, das dem Leibnizschen Monadenbegriff anhaftet, zurückzuverfallen. Denn auch dieses Ich-Bewusstsein, auf dem der dargestellte Wesensbegriff beruht, führt ihn nicht zu dem statischen Substanzbegriff zurück, sondern er führt den Begriff der idealen Natur und das Dynamische dieses Begriffs in den Begriff des Selbst hinein. Schon der Ausdruck: jemand habe sich selbst übertroffen, womit das höchste Lob gemeint ist, beweise ebenso wie der Ausdruck: jemand habe wie er selbst, seinem Genius oder Charakter gemäss, gehandelt, dass man zweierlei Selbst meine, das gewöhnliche, materielle, und das ideale oder bessere Selbst, und dass von dessen Realität Jedermann über-

1) S. 92.
2) Moralists, S. 164.

zeugt ist.[1]) Dieses ideale Selbst ist die ideale Natur, nach der wir streben, und nach deren Gemässheit zu leben Tugend und Glückseligkeit ist.[2]) Dieses Streben befreit. Wer der Natur folgt, bleibt in Harmonie mit ihr, auf welcher alle Tugend gegründet ist. Daher ist Selbsterkenntnis der Weg zur Weisheit und Tugend. Denn sie führt uns zur Erkenntnis der wahren, nämlich der uns natürlichen Ideen von dem was an sich, um seiner selbst willen gut ist. Um den Streit zwischen den Verfechtern der angebornen und denen der erworbenen Ideen zu schlichten, verzichtet Shaftesbury auf die „Angeborenheit" dieser Ideen, die er „Preconceptions" nennt, und begnügt sich damit, dass sie aus unserer Natur entspringen.

Shaftesburys auf diese Ideen sich gründende Theodicee ist nun im Wesentlichen ontologisch; d. h. sie gründet sich auf den Gottesbeweis aus dem Begriffe der Einheit der Natur. Sie besteht dem Begriffe nach aus drei Teilen. Der erste Teil gründet auf den Begriff der organischen Einheit der Natur die Lehre, dass es im Ganzen kein wahres Übel gebe; diese wird ergänzt durch einen zweiten Teil des Beweises, welcher die Einwürfe, die aus der Tatsächlichkeit des Übels stammen, durch den dynamischen Naturbegriff, den Begriff der Entwicklung, widerlegt. Endlich kommt dazu als dritter Teil der Beweis, dass ein höchster Verstand die Welt regiere.

Wer, sagt Shaftesbury, oder vielmehr sein enthusiastischer Theocles in den „Moralisten", wer, der in sich selbst und in unzähligen Teilen der Schöpfung eine bessere Ordnung findet, kann glauben, das Ganze sei selbst ohne Einheit und Zusammenhang?[3]) Sonderbar, dass die Idee einer Vollkommenheit in einer Natur entstehen sollte, die selbst dieser Vollkommenheit entbehrte! Dass geschaffene Wesen weiser sind, als die Weisheit, durch die sie geschaffen sind!

Nichts im Universum ist für sich und von allem andern unabhängig auf sich allein beruhend; wie dem Baum die fruchtbare Erde, so dient der Stamm dem umschlingenden Rankengewächs, die Blätter und Früchte verschiedenen Tieren, die wieder an einander und an ihr Element gebunden sind, an Luft, Wasser oder Erde, so dass Alles auf Erden wie zu einem gemeinsamen Stamme

1) Soliloquy, Part. III. Sekt. I. (1710).
2) Moralists, S. 246, 243 f.
3) Ein unendlich kleiner Teil wäre dann vollkommener als das Ganze.

gehört. Und so ist es mit der grösseren Welt. Seht die gegenseitige Abhängigkeit der Dinge, die Beziehung aller auf einander, der Sonne zur Erde, der Erde zu den Planeten und zur Sonne, die Ordnung, Einheit und den Zusammenhang des Ganzen! Dieses System des Universums muss den überzeugen, der die Werke der Natur recht betrachtet.

Wer diese Einheit leugnen wollte, würde ein Chaos behaupten. Aber schon aus der absoluten Allgemeinheit der Ideen des Wahren und Guten geht die Einheit des Alls hervor, wie Shaftesbury, wie er einem schulgerechten Beweise feind ist, nicht ausdrücklich hervorhebt.

Gegen die Einwendungen aus dem physischen Übel,[1]) anknüpfend an die Stelle im Lehrgedicht des Lucrez, die auch Cudworth heranzieht, sagt Shaftesbury:[2]) die Ausstattung der Tiere und des Menschen sei ihrer Natur und Bestimmung gemäss.

Der Mensch sei zum Denken aufs Beste ausgerüstet, in anderen Bestimmungen aber gehindert. Die Tiere haben Instinkt, aber der Mensch habe, was besser sei, Vernunft. Das Menschenkind sei hilflos geboren; aber dies bewirke umsomehr den Zusammenschluss der Gesellschaft, die seine natürliche Bestimmung ist, und in der die Gottesliebe, Elternliebe, das Pflichtgefühl, die Liebe zum Vaterland, kurz die Humanität ihren Ursprung hat.[3]) „What can be happier than such a Deficiency, as is the Occasion of so much Good?“ Wie Shaftesbury den schwerwiegenderen Einwurf des moralischen Übels löst, haben wir gesehen: aber dieser Begriff der Natur, die in der Entwicklung ist, und ihrer Vollendung zustrebt, muss hinzugenommen werden, um die Einwürfe gegen die Lehre, dass Tugend an sich Glückseligkeit sei, die Einwürfe, die von der anscheinenden göttlichen Ungerechtigkeit in der Verteilung von Lohn und Strafe genommen sind, aufzulösen.[4])

Wenn Tugend nicht Widrigkeiten begegnete, Verdienst nie verkannt würde, wo bliebe ihre Bewährung und damit ihr Sieg? Tugend hätte weder einen Schauplatz ihrer Betätigung, noch selbst

---

1) S. Anm. 3 auf der nächsten Seite.
2) Moralists, S. 115 ff.
3) So schon King, Kap. IV, Sekt. VI, § 6.
4) Moralists, S. 91 ff.

ihren Namen. — „Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Hercules Musaget.“ [1])

Dennoch erkennen wir schon hienieden, in dem gegenwärtigen Zustand der Welt genug, auf welcher Seite die Vorsehung ist, um mit Grund auf eine vollkommenere Ordnung in einer besseren Zukunft zu hoffen. D. h. das Ideal, obwohl nur in einem ewigen Annäherungsprozess erreichbar, also gewissermassen unerreichbar, erhebt die Gegenwart durch seinen Widerschein zu seinem Abbild. Nur die falsche Beziehung auf das egoistische, materielle Selbst, anstatt auf das unendliche Ganze, zerstört dies Bild der Ordnung und trübt es in dem Einzelnen.[2])

Jede einzelne Natur, sagt Shaftesbury, schafft unfehlbar das, was ihr gut ist, wenn nicht etwas Fremdes sie verwirrt oder hindert, indem es sie innerlich verdirbt oder äusserlich überwältigt. Auch dann noch strebt jede Natur die Störung zu überwinden.[3]) Daher wird die Natur des Ganzen sich selbst unfehlbar treu bleiben und nur das für sie Gute schaffen, denn es kann nichts Fremdes geben, das sie aus dem Wege bringt; was sie hervorbringt, ist daher das für das Ganze, das ist wahrhaft Gute.[4]) Wo keine widerstreitenden Interessen sind, ist auch keine Bosheit. Gibt es daher einen Allgemeinen Geist, so kann er keine besonderen Interessen haben, also auch keine entgegengesetzten und daher keine Bosheit, beweist Shaftesbury an anderer Stelle;[5]) sondern das allgemeine Gute oder das Gute des Ganzen und sein besonderes Gut müssen notwendig ein und dasselbe sein. Diese Argumentation sei unabhängig von der Voraussetzung eines persönlichen Gottes, sie gelte auch, wenn die Natur selbst das höchste Wesen sei. Indem Shaftesbury dies sagt, vergisst er, dass ohne die Subsistenz der ewigen Wahrheiten diese aus dem materiellen Wesen des Ganzen folgen müssten. In der Tat

---

1) Der Versuchung, schon hier auf die Kant-Schillersche Kontroverse näher einzugehen, muss ich widerstehen, und weise nur schon hier auf die nahe Berührung Schillers mit Shaftesbury hin, die aus den wiedergegebenen Grundzügen der Shaftesburyschen Philosophie ohnedies hervorgeht.

2) Moralists, S. 107.

3) Darauf beruht die Erklärung des physischen Übels bei Shaftesbury, als einer Art Kampf ums Dasein zwischen den einander untergeordneten Zwecken, auf deren Stufenbau gleichwohl die Harmonie des Alls beruht.

4) S. 173.

5) „A letter concerning Enthusiasm“, datiert Sept. 1707, gedruckt 1713.

ist der Widerstreit zwischen Theismus und naturalistischem Pantheismus bei Shaftesbury nicht ganz gehoben.

In den „Moralisten“ folgert er aus der zugestandenen Einheit des Alls ein göttliches Wesen, auf dem diese Einheit beruht, ein Urbild, von dem unser Selbst ein Abbild sei; die Schwierigkeit, jenes zu begreifen, sei nicht grösser, als für den Begriff des eigenen Ich. Wie in diesem ein Geist ist, der sich selbst und den Leib regiert, so müsse es auch irgendwo in der Welt einen solchen Geist und regierenden Teil geben. „Jeder denkt für sich: wer aber denkt für das Ganze? Überhaupt Niemand? Die Welt wüsste nichts von allem, was in ihr geschieht? Sie erzeugt Gedanken in dem Einzelnen und hat selber keine?“ „Are there so many particular understanding active Principles in all; and nothing that thinks, acts, or understands for all?“ Wenn es Eine Ordnung des Ganzen gibt, gibt es auch Einen Geist zu dieser Ordnung (Universal Mind, Active Mind). Die Geburt der Harmonie aus der Unordnung, der Ordnung aus dem Chaos wäre eine trunkene Schöpfung. Wäre je ein Chaos gewesen, in welchem nicht der Geist, sondern der Körper regiert, so hätte es auch immer ein Chaos bleiben müssen. Es kann und muss Ein aktives, bestimmendes Prinzip geben. In einer pathetischen Betrachtung des Theocles gibt aber Shaftesbury der Natur pantheistische Prädikate: „O Glorious Nature! supremely Fair, and sovereignly Good! All-loving and All-lovely, All-divine!“ Dann aber trennt er doch Natur von Gott: „O mighty Nature! Wise Substitute of Providence, impowerd Creatress! Or Thou impowering Deity Supreme Creator! Thee I invoke, and Thee alone adore.“

Erinnert schon dies an die Unterscheidung von natura naturans und naturata bei Spinoza, so klingt geradezu spinozistisch der Ausruf: „In vain we try to fathom the Abyss of Space, the Seat of thy extensiv Being“. Ebenso ist spinozistisch oder überhaupt pantheistisch die Hypothese von den Weltperioden, in deren Intervallen Alles in die Gottheit zurückgenommen wäre, aus der es sich schöpferisch werdend wieder zur Natur entfalten würde.[1])

Wir werden weniger streng mit Shaftesburys Schwanken inbezug auf den Gottesbegriff ins Gericht gehen, wenn wir bedenken, dass er keine metaphysischen Begriffsbestimmungen geben will, sondern das unerreichbar Höchste nur im Aufschwunge des Enthu-

1) Moralists, S. 193.

siasmus dem Begriffe nahe bringen, und dass dieser Enthusiasmus in der ästhetischen Freiheit besteht, zu welcher uns die Offenbarung Gottes in der sichtbaren Schönheit der Natur erhebt, von welcher er, wie Goethe, sagt: „her Vigour is as great, her Beauty as fresh, and her Looks as charming as if She newly came out of the Forming Hands of her Creator".[1])

Dieser kurze Auszug aus Shaftesburys Philosophie zeigt schon, worin ihr wesentlichstes Verdienst gegenüber den früher erörterten Grundproblemen besteht. Er erkennt, dass der Fehler der mechanistischen Weltauffassung schon in ihren Voraussetzungen liegt. Wer den Menschen wie eine Uhr untersucht, welche Wirkungen die Leidenschaften in seinem Körper haben, wie die Muskeln und Glieder affiziert werden, wird dadurch befähigt werden, einem Anatomen oder Schilderer Rat zu geben, aber nicht der Menschheit oder sich selbst; denn er betrachtet nicht den Menschen als wirklichen Menschen, sondern als Uhr oder Maschine.[2]) Es ist der ganze Wesensbegriff, welcher den unvereinbar nebeneinander bestehenden Begriffen der materiellen und immateriellen Substanzen entgegengehalten wird, mit demselben Sinn und Blick für die volle Wirklichkeit, mit welchem Aristoteles seinen Begriff der *πρῶται οὐσίαι* sowohl den Demokritischen Atomen als den Platonischen Ideen entgegenstellte. Und derselbe Sinn für die ganze Wirklichkeit lässt ihn die wahre Veränderung erkennen, in welcher die Natur den Zwiespalt zwischen dem materiellen Trieb und dem idealen Streben (Schillers Stofftrieb und Formtrieb) überwindet. Die Selbsterforschung und damit die Erforschung der Ideen von Tugend, Leben, Glückseligkeit wurde ihm eine Erkenntnisquelle, welche über die blossen mathematischen Abstraktionen hinausführte. Er wurde damit vorbildlich für die psychologischen Neigungen des 18. Jahrhunderts, die ihren Ursprung in dem Widerstand gegen die Mechanisierung der Natur haben. Vorbildlich ist er auch für die Entwicklung der Ästhetik im 18. Jahrhundert, indem ihm der wahre Wesensbegriff der Schlüssel zur Kunstidee wurde, das Mittel, um das Wesen der Schönheit in der idealen Naturwahrheit zu erkennen. „The most natural beauty in the world" schreibt Shaftesbury

1) S. 189.

2) Vgl. die ähnliche Stelle in Platons Phädon. Soliloquy, Part. III, Sekt. 1.

(Soliloquy, Part. IV, Sekt. 3) „is honesty and moral truth. For all beauty is truth. True features make the beauty of architecture, as true measures that of harmony and music". Es gibt eine Wahrheit der Idee und eine Wahrheit der Natur. Der Maler ist gerade dann unwahr, fährt Shaftesbury fort, wenn er zu ängstlich der Natur folgt; denn er bringt so doch nicht die ganze Natur in sein Bild, sondern nur einen Teil. Sein Werk muss gleichwohl ein Ganzes durch sich selbst sein, wenn es schön sein soll; die Einzelnheiten müssen daher der allgemeinen Idee (general design) weichen. Durch diese Begriffe wurde Shaftesbury der Lehrmeister von Diderot und der Vorläufer von Schiller. Diese Bedeutung Shaftesburys für die Ästhetik ist umso wichtiger, als von den ästhetischen Bestrebungen um die Mitte des 18. Jahrhunderts die Erneuerung der Philosophie ausging.

Den Wert von Shaftesburys reicherem Wesensbegriff für die Theodicee haben wir bereits gesehen. Er liegt darin, dass ihm nicht blos der intellektuelle Zweifel eine abstrakte ewige Wahrheit und der Schluss aus dem Begriffe einer vollkommenen Realität das Dasein einer abstrakten Realität beweist, sondern ebenso der Begriff des Guten das Dasein eines vollkommensten Gutes, die Liebe zum Schönen eine vollkommene intelligible Schönheit, die als gestaltendes, schöpferisches Prinzip der erscheinenden Schönheit die Gottheit, das Urgute sein muss; denn die Schönheit ist bei Shaftesbury die Erscheinung (Kant sagt: das Symbol) des Sittlichen (Schiller sagt: der Freiheit).

Zu einer ontologischen Theodicee werden diese Gedanken ergänzt durch den Begriff der Einheit des Alls, welche wesentlich ist, und daher alle Widersprüche, die zwischen den Teilen, soferne sie selbständig sind, noch statthaben, in sich auflöst.

Durch den Begriff des Guten, Schönen und Wahren, welches in seinem Wesen Eins ist, wird das Descartessche ontologische Argument, welches einseitig die Realität nur als Quantität betrachtet und abstrahiert, ergänzt.

Um so mehr muss ein Mangel der Shaftesburyschen Theodicee bemerkt werden, in den er nicht gefallen wäre, wenn er seine Begriffe mehr mit philosophischer Schärfe untersucht hätte.

Das Intuitive des ganzen Beweises wird inbezug auf den Begriff der Ordnung und Zweckmässigkeit von Shaftesbury nicht deutlich erkannt: er meint, man müsste diskursiv die Ordnung des Ganzen begreifen um sie zu beweisen, und nimmt

daher das falsche und den ontologischen Beweis störende Argument von der Unzulänglichkeit des menschlichen Verstandes an.[1]) Dadurch gelangt er zur Hypothese der Phänomenalität des Übels, die sehr verschieden ist von der Hypothese der Relativität desselben: „Are the Appearances then any Objection to our Hypothesis? None, whilst they remain Appearances only.“ Kann aber unser Geist Vollkommenheit nicht begreifen, es sei denn durch Durchmessung des Unendlichen, so fällt das ontologische Argument dahin.

Dieser Mangel des ontologischen Beweises gerade inbezug auf das teleologische Argument, den Zweckbegriff, der hier bei Shaftesbury uns entgegentritt, zieht sich durch die ganze Physikotheologie des 18. Jahrhunderts und verschuldete Kants berechtigten Angriff auf die Teleologie. Bei Shaftesbury steht dieser Mangel im Widerspruch zu seiner ganzen übrigen idealistischen Philosophie. Er ist schon von Descartes übernommen, welcher in der Endlichkeit des Geschöpfes und seines Verstandes das Hindernis erblickte, die Vollkommenheit von Gottes Werk zu begreifen. Aber um den Schluss von dem Werke auf seinen Urheber darf es sich hier nicht handeln, es handelt sich in der ontologischen Theodicee um den Schluss von einem Zwecke überhaupt auf einen höchsten Zweck und die Macht der Idee zu dessen Verwirklichung.

Bei Shaftesbury liegen all die Ideen, die in der Philosophie des 18. Jahrhunderts zur möglichen Klarheit sich durchrangen, im Keime verhüllt. Von seiner Philosophie inspiriert waren nicht nur die Moralphilosophen der schottischen Schule, sondern auch die philosophische Schriftstellerei Voltaires, Rousseaus, Diderots, sowie der deutschen Aufklärungs- und Popularphilosophen, die Dichtung Popes, Hallers u. A.

Er sprach zuerst jenes Naturevangelium aus, welches Rousseau paradox überspannte, indem er an Stelle der idealen Natur den Urzustand setzte, und welches erst in Herder, Schiller und Goethe zur edelsten Blüte gedieh. Auf ihn weisen die ästhetischen Bestrebungen zurück, welche in der Auffindung und Reinigung des Begriffs des ästhetischen Ideals münden, er war der erste Apostel einer Philosophie, welche Schiller in seinen Werken wie in seinem Leben verklärt darstellte.

---

1) Moralists, S. 175.

Aber was sein Vorzug war, seine Richtung auf das Ganze, bewirkt bei ihm eine naturalistische Richtung seines ethischen Idealismus, die wieder zu Missverständnissen die Möglichkeit bieten, bei einseitiger materieller Auffassung der Natur zu einer sensualistischen Moral zurückführen kann, wie es auch tatsächlich bei der einen Reihe von Nachfolgern geschah. Man kann von einer Faustischen und einer Mephistophelischen Färbung des Eudämonismus sprechen, je nachdem der Begriff der idealen Natur, welcher den der Gottheit einschliesst, oder der Begriff der materiellen Natur, welcher den der Gottheit ausschliesst, zu Grunde liegt. Ersterer gehört Shaftesbury, Herder, Goethe an, letzterer Shaftesbury's Ausleger Bolingbroke, Pope, Voltaire. Hier ist der Grund von Kants „Rigorismus", der zu der kurzen, aber eindringlichen Polemik zwischen Schiller und Kant führte, und hier ist ebenso die Berechtigung jener, die diese Differenz auszugleichen suchen.

Um den Vorwurf gegen Shaftesbury, als wäre seine Ethik dem Grundsatze der materialistischen Ethik vom „interêt bien-entendu" im Prinzipe verwandt, zurückzuweisen, genügt es, daran zu erinnern, wie kräftig Shaftesbury diesen von Hobbes schon vor ihm vertretenen Grundsatz zurückweist. Er geisselt diese Philosophie:[1]) Gesittung, Gastfreundschaft, Menschlichkeit sei ihr bloss „a more deliberate selfishness". „An honest heart is only ‚a more cunning one', and honesty and goodnature ‚a more deliberate or better-regulated selflove'." Dieser Lehre gegenüber stellt allerdings Shaftesbury den Begriff der richtigen Selbstliebe auf: „It is the height of wisdom, no doubt, to be rightly selfish". Aber nur der kann diesen von Shaftesbury ad hominem gewählten Ausdruck im Sinne der bekämpften materialistischen Ethik verstehen, der entweder nicht weiss, was Shaftesbury unter diesem besseren Selbst — dem Ideal der Humanität im Menschen — versteht, oder den Unterschied zwischen dem Ideal und dem Materiellen nicht fasst; dieses taten die Leute wie Pope, jenes F. C. Schlosser und alle, die wie er Shaftesbury mit Pope oder gar Helvetius verwechseln.

So sagt z. B. Rosenkranz[2]) von Shaftesbury: unter Tugend verstand er die vernünftige Selbstliebe, welche ihre

1) Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour. In a Letter to a Friend. 1709, Part. III, Sekt. 2.

2) „Diderots Leben und Werke" 1866.

Interessen dem allgemeinen Besten unterordnet; dies sei die Konsequenz der Auflehnung des Protestantismus gegen die einseitige Moral der Entselbstung, des Mönchstums, gewesen. Shaftesbury aber sagt: nicht das Leben an sich, um jeden Preis, als Elender, sondern das Leben um dessentwillen, was das Leben erst wert macht, ist der Wunsch eines weisen Menschen. Wer das verliert, was im Leben wertvoll ist, hat so gut sich selbst verloren, als der Gedächtnis und Verstand verloren hat.[1]) Was aber wahrer Wert sei, geht aus diesen Äusserungen hervor: es ist Verkehrtheit, so viel Aufhebens von dem Werte der Tugend zu machen, wenn sie keinen inneren Wert hat und ihr Wert bloss in der Belohnung besteht, wenn sie also nicht ihre eigene Belohnung ist. „If the love of doing good be not, of itself, a good and right inclination, I know not how there can possible be such a thing, as goodness or virtue.“[2])

Immerhin bleibt es Tatsache, dass ein mehr sensualistischer Eudämonismus, der sich höchstens mit den Phrasen des Platonismus behängte, sich ebenso sehr auf Shaftesbury berief, als ein mehr idealistischer, wie derjenige Mendelssohns. Und selbst Goethe fand den gemässigten Epikuräismus Wielands völlig gleichartig mit Shaftesburys Platonismus.

Auf den Grund dieser Missdeutung habe ich hingewiesen. Vielleicht trug auch das dazu bei, dass die Schrift über Tugend und Verdienst[3]) am meisten gelesen und übersetzt und vielleicht am meisten dieser Missdeutung fähig ist. Schlosser zitiert gerade aus der Tolandschen Ausgabe dieser Schrift.[4])

Diese nahe Berührung eines idealistischen Eudämonismus mit einem materialistischen lässt es nicht unnötig erscheinen, auf das begriffliche Verhältnis der beiden Arten näher einzugehen.

Wer auf der Suche nach einer philosophischen Begründung der Moral den Ursprung der Begriffe von Gutem und Bösem in die Empfindungen des Angenehmen und Unangenehmen verlegt

---

1) Sensus Communis, Part. III, Sekt. 3.

2) Part. II, Sekt. 3.

3) An inquiry concerning virtue and merit, 1691 verfasst und nicht für den Druck bestimmt, dann, als Toland sie 1699 in seinem atheistischen Sinne verfälscht herausgab, 1711 von Shaftesbury gereinigt und in die Characteristics aufgenommen.

4) Schlosser-Berchts Archiv, 2. Bd.

und an die Befriedigung der Leidenschaften knüpft, hat in diesen, als seiner höchsten Instanz, ein wechselndes und vergängliches Kriterium für Gut und Böse. Wer aber diese Leidenschaften selbst prüft, ob sie die wahren, rechten sind, hat eingestandenermassen oder stillschweigend ein höheres Kriterium, an dem er den Wert der Neigungen prüft. Nun ist aber keine Neigung rein materiell, da der Mensch nicht ein rein materielles Wesen ist; aber sie sind alle individuell; der also die Neigungen auf ihren Wert prüft, nimmt den idealen, vollkommenen, vorbildlichen Menschen, das Wesen oder die wahre Natur des Menschen, wie er, aus Gottes Hand hervorgegangen, sein soll, zum Kriterium; und wer ein solches Kriterium hat, hat auch den Weg zur Veredlung unserer Natur. Daher wirft Shaftesbury den Menschen vor: wir untersuchen, was unserem Streben gut und förderlich ist, aber nicht — was für ein Streben gut und förderlich ist; wir suchen, was dem Vorteil, der Politik, der Mode angemessen ist, aber es liegt uns ganz ferne, zu untersuchen, was der Natur angemessen ist.[1]) Und deshalb verlangt er die Selbsterforschung und geht von ihr aus: die Erkenntnis des empirischen Menschen ist nur möglich an einem Masstab, einer Norm für diesen, und da das Wesen des Menschen im Wesen Gottes wurzelt, so bleibt es unbenommen diese Norm, dies Menschheitsideal so hoch als es uns nur begreiflich sein mag zu setzen.

Der seichte Eudämonismus bleibt im Anfange stehen und begründet die Moral auf die Triebfedern der Sinnlichkeit und des Eigennutzes;[2]) der edle geht tiefer und auf das Ganze. Die erste Richtung konnte nur zufällige Gesetze anerkennen, es liegt in ihr, nicht über die zufälligen Bedingungen, die in den menschlichen Leidenschaften und Bedürfnissen mitwirken, hinauszugehen; die zweite forschte nach dem tiefsten Grunde dieser Leidenschaften selbst und musste notwendige Gesetze anerkennen. Beide Richtungen sind nicht eigentlich entgegensetzt, sondern sie verhalten sich wie die Teile zum Ganzen, das Stückwerk des Wissens zur Vollkommenheit der Liebe. Nur die agitatorische Verschärfung der ersteren Richtung zum Materialismus führte zu einem Gegen-

1) Moralists, S. 109.

2) Utilitarismus unterscheidet sich vom Eudämonismus nur dadurch, dass bei diesem das Gefühl, bei jenem die Vollkommenheit, welche vom Gefühl innerlich angezeigt werden soll, der Massstab ist. Eudämonismus kann als der weitere Begriff angesehen werden.

satze in den Prinzipien; denn sie war die eigentliche Kampfrichtung gegen die Übergriffe der Kirche.

Den umgekehrten Weg geht der, welcher zuerst das moralische Gesetz unbedingt und in seiner Reinheit aufstellt, und dann dazu jene Triebe sucht, welche die rechten, wahren moralischen Triebe sein sollen: das sind die, welche das Gesetz in sich aufgenommen, einverleibt haben. Aber dem Inhalte und Ziele nach kommt dieser Weg auf das Gleiche hinaus: der ideale Mensch ist in beiden Fällen die Norm für den empirischen Menschen. Was dort durch eine Induktion erreicht wurde, soll nur hier durch eine Deduktion erreicht werden.

Die Induktion hat nun aber einen Vorzug: dass sie handgreiflich gemacht werden kann und eine treffliche Reductio ad absurdum der Immoralität, also einen indirekten Beweis der Moralgesetze abgeben kann.[1]) Deshalb tritt als Reaktion gegen den Sensualismus und die Moralskepsis Lockes der Utilitarismus der schottischen Schule und der Aufklärungsphilosophen auf, und in diesem Sinne nennt Shaftesbury sein Moralprinzip, das er anderwärts desinterested Love of God nennt, ad hominem, true self-love; und daher konnte dieses Wort z. B. von Pope wieder in seinen sensualistischen Sinn verkehrt werden, etwa so, wie Jesus sagt: der wahre Gottesdienst sei im Geiste und in der Wahrheit, und nach ihm, der damit den Kult aufhob, daraus wieder nur ein anderer Kult gemacht wurde.

Kap. IX.

Die weiteren Schicksale der Ideen Leibniz' und Shaftesburys.

Mit Leibniz und Shaftesbury waren die Ideen der Theodicee für die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts zu einem gewissen Abschluss gelangt, und es fand in dieser Zeit keine wesentliche Fort-

1) Eine solche Argumentatio ad hominem ist auch die Strafe. Als Erziehungsmittel wirksam ist sie aber nur dann, und insofern, als sie zur Selbsteinkehr und Prüfung an dem Massstabe der ewigen Begriffe von dem was gut und böse ist, veranlasst, und nicht etwa blos die Klugheit zur Vermeidung der Strafen schärft.

Sonst gäbe es keinen Unterschied zwischen dem verstockten Bösewicht und dem Heiligen und Märtyrer der ewigen sittlichen Wahrheiten: der Widerstand gegen innere Einwirkungen ist bei beiden vorhanden.

bewegung des Problems statt. Dafür wurden diese Ideen in einem gewissen geläufig gewordenen Zusammenhange popularisiert.

In England wurde die Shaftesburysche Philosophie entweder wesentlich unverändert oder etwas verwässert, jedenfalls nicht vertieft, die Grundlage der philosophischen und Moralsysteme Clarkes, Hutchesons u. A. In der von Bolingbroke seiner eitlen und ehrgeizigen Charakterart und nicht einwandfreien Moral akkomodierten Gestalt machte sie Pope zum Inhalt seines Lehrgedichtes „Essay on men", welches ausserordentlich viel gelesen, auch übersetzt und nachgeahmt wurde, und die Bolingbrokeschen Ideen jedermann geläufig machte. In Deutschland wurde er von Brockes, Haller u. A. nachgeahmt, und überhaupt die englischen Deisten und Moralphilosophen immer mehr gelesen und geistig verarbeitet, wodurch der Einfluss der Leibniz-Wolffschen Schule allmählich zurückgedrängt wurde.

Durch diese Ausstreuung der Ideen wurde das in ihnen enthaltene Keimkräftige entbunden und für die Entwicklung frei gemacht, das Widerstrebende und Unausgeglichene fiel auseinander, die immanenten Probleme wurden nach der einen oder anderen Richtung konsequenter herausgebildet und zum Bewusstsein gebracht.

Dies geschah auch mit der in sich so vielfach widersprechenden Leibnizschen Philosophie, deren Urheber oft selbst in den Ausruf ausbricht: wenn so der gordische Knoten nicht zu lösen sei, dann wisse er nicht, wie.

Wolffs Systematisierung der Leibnizschen Philosophie brachte ihren Determinismus und Rationalismus stärker zur Geltung, das Aphoristische dieser Philosophie, durch welches eben die Probleme noch im Fluss erhalten waren, musste konsequenteren und eben darum ärmeren Gedanken weichen, und darin liegt der Grund, dass das Grosse, das doch noch in Leibnizens Lösungsversuchen lag, durch das Wolffsche Glas gesehen, in der Folge gerade so missverstanden und unterschätzt wurde, wie etwa die durch das Glas der Scholastik gesehene aristotelische Philosophie.

Im Wesentlichen der Theodicee brachte Wolff nichts Neues. Er gründet das moralische auf das metaphysische Übel, und dieses auf die Beschränktheit des Geschöpfes; das physische Übel sei nur relativ. Der eigentliche Beweis der Theodicee ist der unvollkommen ontologische, wie bei Leibniz: der Schluss aus der Zufälligkeit der Welt auf ein vollkommenes Wesen und aus diesem auf die Vollkommenheit der Welt.

Der teleologische Teil der Theodicee rückt auch bei ihm nicht vom Fleck: auch er muss sich auf die Unzulänglichkeit des Verstandes, Unendliches zu durchmessen — als ob ein Zweck quantitativ aus Teilen zusammengesetzt und begriffen werden könnte — berufen.

Durch die vollkommene Parallelisierung der mechanistischen und der teleologischen Betrachtungsweise schafft er sich dennoch Raum für eine masslose, kleinliche Teleologie. Die Sonne ist da, damit die Veränderungen auf der Erde stattfinden; die Erde ist da, damit das Dasein der Sonne nicht zwecklos ist. Die Sterne gewähren uns den Nutzen, dass man Nachts auf der Strasse noch etwas sehen kann. „Das Tageslicht schaffet uns grossen Nutzen: denn bei demselben können wir unsere Verrichtungen bequem vornehmen, die sich des Abends teils gar nicht, oder doch wenigstens nicht so bequem, und mit einigen Kosten vornehmen lassen." Auch kann man mit Hilfe der Sonne die Mittagslinie finden, Sonnenuhren verfertigen, die Breite eines Orts bestimmen, die Abweichung der Magnetnadel berichtigen u. a. Die ganze Einrichtung der Erde ist nichts als ein von Gott verordnetes Mittel, alles dasjenige zu erreichen, was wir zur Notdurft, zur Ergötzlichkeit und Bequemlichkeit nötig haben. Der Wechsel von Tag und Nacht ist des Schlafes wegen da. Den Wind gebraucht Gott bald um die Menschen zu strafen, bald um ihnen wohlzutun. Das Feuer dient zur Erwärmung, Bereitung von Speisen, Kriegführen, Feuerwerk u. s. w. Die Pflanzen zur Nahrung und zum Vergnügen. Die Tiere zur Nahrung und sonstigem Nutzen für den Menschen.

Es ist unglaublich, aber wahr, dass diese Nachtwächterphilosophie im vorfridericianischen Deutschland grossen Erfolg hatte und überall nachgeahmt wurde. Brockes brachte sie in Verse.

Leibniz hatte die Offenbarung von Gottes Vollkommenheit für Gottes Zweck erklärt; Wolff machte mittels eines einfachen Schlusses daraus den Menschen zum Mittelpunkt und Zweck der Schöpfung.

Wolffs grösstes Verdienst bestand in der Systematisierung der Philosophie, welche noch auf Kant ihren Einfluss übte, und in der Aufklärung, der Unabhängigmachung der Philosophie von der Theologie, der Verbreitung philosophischer Ideen, der Schule fürs Denken, die er den Deutschen bot. Kant nennt ihn den Lehrmeister der Gründlichkeit für die Deutschen.

Interessant ist das Gutachten der Universität Jena über Wolffs Philosophie, zur Zeit, als in Folge der pietistischen Intriguen Wolff aus Halle vertrieben und seine Lehre an den Universitäten verfolgt wurde. Wolff wird darin beschuldigt, dass er durch die Lehre vom zureichenden Grunde die göttliche und menschliche Freiheit entkräfte und den sogenannten weislichen Zusammenhang so erkläre, dass er mit dem stoischen Fatum ganz übereinkommt; dass er die gegenwärtige im Argen liegende Welt für die vollkommenste und beste und das darinnen befindliche Böse nicht allein für notwendig und unvermeidlich, sondern auch für ein Mittel grösserer Vollkommenheit, dadurch die Welt ein vollständiger Spiegel der göttlichen Weisheit werde, ausgibt; dass er aus dem Wesen des Leibes und durch seine Kraft, ohne Zutun der Seele, alle Bewegungen des Leibes, die ihrem Begehren gemäss sind, erfolgen lasse, auch wenn wir vernünftig reden, Urteile oder Vernunftschlüsse denken, so dass Alles in dem Leibe auf eben die Art sich äussern würde, wenn gleich keine Seele wäre; dass er das Vertrauen auf Gott insonderheit blos auf den weislichen Zusammenhang der Dinge gründe und es in einer Freude und Zuversicht, dass immer eins mit dem andern so schön zusammenhange, bestehen lasse, u. a. m.

Man sieht, dass es Punkte waren, die wirklich philosophischen Zweifeln unterliegen, die durch die Leibnizsche Philosophie nicht erledigt waren, dass also eine wissenschaftliche Untersuchung gerechtfertigt war; das entschuldigt aber die Herren nicht, die zu einer solchen Anklage griffen, ja darin sogar auf den Willen des Königs von Preussen hinwiesen.

Das Strafgericht blieb denn auch nicht aus, mit der Thronbesteigung Friedrichs des Grossen wurde Wolff wieder in alle Ehren eingesetzt.

Friedrich II. war als Kronprinz Anhänger der Wolffschen Philosophie, er war glücklich, dass ihm in dieser so klar alle Zweifel über die Existenz der Seele genommen wurden, welche ihm die frühzeitige Lektüre des Lucrez und Gassendi erregt hatte. Er liess sich Wolffs Werke ins Französische übersetzen, sandte die Übersetzung auch an Voltaire und geriet darüber in briefliche Auseinandersetzungen mit ihm. Das war 1736, und schon 1737 siegte der Voltairesche Deismus, der im Wesentlichen fortan die Grundüberzeugung des Königs blieb. Die Begeisterung für Wolff war bald vorüber.

Auch Wolffs Schüler brachten nichts wesentlich Neues für die Entwicklung des Problems der Theodicee, vielmehr wurden die wesentlichen Probleme vielfach verflacht. Von den Anhängern der Leibniz-Wolffschen Philosophie ist vielleicht der erwähnenswerteste Andreas Bilfinger (1693—1750), der in Tübingen lehrte und die Forderung aufstellte, die Theodicee müsse den apriorischen Weg gehen (was an Bayle erinnert, der den Manichäismus durch Gründe aposteriori für nicht widerleglich erklärte), und die Leibnizsche Unterscheidung der moralischen von der „metaphysischen" Notwendigkeit in ihrem ursprünglichen Sinne aufrecht erhielt; von den Gegnern C. A. Crusius (1712—1776), der den Satz vom zureichenden Grunde deterministisch auffasste und bekämpfte, die unbedingte Willensfreiheit behauptete, auch wenn sie nicht begreiflich sei, und wie Reinhardt, der den Preis der Berliner Akademie von 1755 davontrug, die Lehre von der besten der unendlichen möglichen Welten wegen des aus ihr folgenden Fatums verwarf. Die späteren Leibnizianer und Aufklärungsphilosophen waren schon von der englischen Philosophie mit beeinflusst.

Der Einfluss der englischen Literatur und Philosophie auf Deutschland und Frankreich begann bald im 18. Jahrhundert und war bei beiden Nationen von verschiedenartigem Erfolge. Die Franzosen bereiteten sich aus der deistischen Literatur ihre Waffen im Kampfe zur Vernichtung der Herrschaft des Klerus und Königtums und hielten sich mehr an das Negative, die Deutschen zog das Positive an, die Bestrebungen zur Begründung der Moral, der Geist der früher zu einer kulturellen Entwicklung gelangten verwandten Nation.

Ich habe schon auseinandergesetzt, welche Verwandlung sich die Philosophie Shaftesburys gefallen lassen musste.

Wenn Shaftesbury sich durch Zurückweisung abstrakter Grübeleien Raum für wahre, philosophische Erkenntnis zu schaffen suchte, machte dagegen Bolingbroke mit der Feindschaft gegen alle Metaphysik Ernst. Für das, was Cudworth als von der Erfahrung unabhängige Vernunftideen lehrte und Shaftesbury, durch Lockes Opposition vorsichtig gemacht, als „natürliche" Begriffe verteidigte, hatte Bolingbroke nicht den geringsten Sinn; und wenn er dagegen die Methode der Induktion als die einzige wissenschaftliche pries,[1]) so vergass er nur, dass diese Induktion nicht in

1) Bolingbrokes gedruckter Brief an Pope, nach Schlosser, Gesch. d. 18. Jahrh.

ihrem Anfange stecken bleiben und „Induktion" bleiben darf, sondern zu Begriffen führen muss, die ihren Sinn in sich selbst haben, um Erkenntnis zu werden. Er verachtet alle Ontologie, die man „den spitzfindigen Schülern eines Leibniz und andern deutschen Genies, die im Misthaufen nach Gold graben, überlassen" solle. „Leibniz, einer der eitelsten Männer, ganz in Luftgespinnsten verloren, ein Mann, der oft so unverständlich ist, dass kein Mensch glauben kann, dass er sich selbst verstanden habe, schilt Locke einen oberflächlichen Philosophen." Aber dieser habe sich Bahn gebrochen, der andere nichts genützt. Es klinge prächtig, wenn Cudworth sage: die „gesunkene menschliche Natur", d. i. die menschliche Seele, welche ihrem Wesen nach unkörperlich und unsterblich sein soll, sei nur zu dem Zwecke erschaffen, um höhere und edlere Gegenstände zu betrachten, als diese sinnliche Welt und als sie selbst ist; dass sie geschaffen ist, Gott zu schauen, und mit ihm vereinigt zu werden. Das sei aber nur theologisches Geschrei, welches die Stimme der Vernunft und Wahrheit erstickt.

Bolingbrokes Genius war es nun, der Pope[1]) zu seinem Lehrgedicht „An Essay on Man" begeisterte, das 1733 zum erstenmale gedruckt wurde.

In diesem Gedichte hat Pope die ihm zusagenden oder verständlich scheinenden Teile Kingscher, Shaftesburyscher, selbst Leibnizscher Lehren zu einem Ganzen zusammengefügt, unbekümmert, ob sie auch zusammen Einen Gedankengang ergeben, und viel mehr besorgt um Leichtigkeit und Glätte; seine Verskunst ist mustergiltig. Aber auch jene Teile des Gedichts, die nur die von Bolingbroke sophistisch entstellten Lehren Shaftesburys enthalten, erweisen ihren Ursprung dadurch, dass sie ein in sich widersprechendes, unwahres Gebilde darstellen. Dennoch macht dieser Teil den Hauptinhalt aus; dieser ist dann noch mit den metaphysischen Flittern geziert.

Da Gott von allen möglichen Welten die beste habe schaffen müssen, so sei in der geschaffenen Welt alles Zusammenhang, Harmonie und Stufenordnung. In dieser nimmt jedes Ding seinen ihm zugewiesenen Platz ein. Daraus folgt, dass Alles, was ist, recht ist. Die Anklagen gegen die Vorsehung kämen auf die Behauptung hinaus, der Mensch wäre nicht an seinen rechten Platz in der Schöpfung gestellt. Diese folgt aber nur daraus, dass man den Menschen als Endzweck der Schöpfung ansieht; nur das Ganze

1) 1688—1744.

ist der Endzweck.[1]) Das Übel des Einzelnen ist das Gut des Ganzen.[2]) Gott kann nicht Ausnahmen machen, er regiert nach allgemeinen, nicht nach besonderen Gesetzen.[3]) Mit diesem metaphysischen Gerüst ist nun die Bolingbrokesche Lehre verflochten, die den grössten Teil des Gedichts ausmacht.

Das Wesentliche dieser Lehre besteht darin, dass Shaftesburys Lehre von dem Nutzen des physischen Übels auf das moralische angewandt wird.

Schon Mandeville hatte diese Lehre vom Nutzen und der Notwendigkeit des moralischen Übels aufgestellt, in seiner „Bienenfabel" (1708), die er nach dem Erscheinen von Shaftesburys „Moralisten" mit der unverkennbaren Tendenz gegen Shaftesburys platonisierende Morallehre neu auflegen liess. „Klagt nicht weiter, ihr törichten Sterblichen", sagt er in der Nutzanwendung am Schlusse, „Grösse einer Nation ist mit Rechtlichkeit unvereinbar. Nur Toren können sich einbilden, es sei möglich, alle Annehmlichkeiten des Lebens zu geniessen und doch tugendhaft zu bleiben. Betrug, Luxus und Eitelkeit müssen notwendig unter uns sein, sie nützen den in Gesellschaft lebenden Menschen. Das Laster ist in einem blühenden Staat ebenso nötig, als der Hunger ist, um uns zum Essen zu bewegen. Es ist nicht möglich, dass die Tugend allein eine Nation berühmt und glücklich mache" u. s. w.[4])

Man sieht daraus, dass Mandeville wenigstens einen Begriff von wahrer Tugend anerkennt, und ihn nicht in die Selbstsucht setzt, die „Tugend" nicht, wie Pope tut, aus der Selbstsucht entstehen lässt, diese also nur als notwendig für das Gedeihen, aber nicht als notwendig für die Tugend erklärt. Dieses gelingt viel-

1) „All are but parts of one stupendous whole
Whose body Nature is, and God the soul. (1. Br.)

2) Aller Misslaut ist unverstandene Harmonie:
„All Nature is but Art, unknown to thee;
All Chance Direction, which thou canst not see;
All Discord Harmony not understood;
All partial Evil universal Good; *)
And, spite of Pride, in erring Reason's spite,
One truth is clear, Whatever is, is Right." (Ende des 1. Br.)

3) „Think we, like some weak Prince, th'Eternal Cause
Prone for his fav'rites to reverse his laws?"
„Shall burning Aetna, if a sage requires,
Forget to thunder, and recall her fires?" (4. Br.)

*) Im 4. Br. fügt er aber hinzu: „Or Change admits, or Nature lets it fall"!

4) Nach Schlosser, Gesch. d. 18. Jahrh.

mehr Pope, indem er die Lehre von der Nützlichkeit des moralischen Übels auf Shaftesburys Lehre von der Harmonie der selbstischen und geselligen Neigungen nach Bolingbrokes Vorgang aufpropft.

An Stelle der beiden Neigungen, des ursprünglichen, auf das Ganze gerichteten Wohlwollens und der Selbstliebe, deren Harmonie die Tugend ausmacht, treten bei Pope als die zwei Prinzipien, welche die menschliche Natur regieren, die Selbstliebe, die allein positiver Trieb ist, und die „Vernunft", welche blos die Selbstliebe einschränkend ist.[1]) Die Vernunft ist nur ein ruhendes Vermögen der Vergleichung, ein negatives Prinzip der Zurückhaltung der Selbstliebe, der positiven Triebfeder.[2]) Die „Vernunft" wird zu einem blossen Mittel der Selbstliebe, sie weist ihr die Wege.[3])

Die Leidenschaften sind Arten der Selbstliebe. Da wir verschiedene Leidenschaften haben, verschlingt die herrschende die andern. Die Vernunft soll der Leidenschaft nur die beste Richtung geben, in der Fahrt des Lebens ist Vernunft die Karte, Leidenschaft aber der Wind; auf diese Weise entstehen aus den Leidenschaften die Tugenden: aus Geiz wird Klugheit, aus Trägheit — Philosophie (!).[4]) Dieselbe Leidenschaft, gut oder übel durch die Klugheit (denn das ist es, was Pope unter „Vernunft" versteht) beraten, macht einen Nero oder einen Titus, einen Helden oder Feigling. Dasselbe, was die „Vernunft" bewirkt, kann auch die

---

1) „Two principles in human nature reign;
Self-love to urge, and reason to restrain;
Nor this a good, nor that a bad we call,
Each works its end to move or govern all,
And to their proper operation still
Ascribe all good, to their improper ill." (2. Br.)

2) „Self-love, the spring of motion, acts the soul;
Reason's comparing balance rules the whole."

3) „That sees immediate good by present sense;
Reason the future and the consequence."

Beide arbeiten nur in verschiedener Weise, jene unmittelbar und übereilt, diese mittelbar und bedacht, auf dasselbe Ziel: das Vergnügen:

„Pleasure, or wrong or rightly understood,
Our greatest evil or our greatest good."

4) See anger zeal and fortitude supply;
Ev'n av'rice prudence; sloth philosophy . . ."

Altersschwäche bewirken.[1]) Das Prinzip dieser Moral wird in den Versen ausgesprochen: „God loves from Whole to Parts: but human soul Must rise from Individual to the Whole."

Wahre Glückseligkeit besteht in der Tugend, so lehrte auch Shaftesbury. Wahre Tugend besteht im naturgemässen Leben, sagt Pope; d. h. darin, dass jeder seinem ihm zugewiesenen Platz in der Stufenleiter der Geschöpfe gemäss lebe. Die Ordnung erfordere, dass es Unterschiede gebe, aber nicht in der Glückseligkeit; denn diese bestehe in nichts Äusserem. Die Abweichung von der Natur verschulde alles physische und moralische Übel.[2])

Dennoch besteht alle Glückseligkeit in drei Dingen: Gesundheit, Friede und des Lebens Notdurft. Und nun liegt der Wert der Tugend darin: wer durch ungerechte Mittel Vorteil oder Vergnügen sucht, riskiert, diese zu verlieren. Und doch ist Brot der Preis für Arbeit, nicht für Tugend. Wer äussere Glücksgüter als Lohn für die Tugend fordert, könnte gleich Alles fordern. Belohnungen würden der Tugend entweder keine Freude machen oder sie zerstören. Überdies sind viele Güter nur eingebildete Güter, die wir entbehren können.

Das doch unleugbar übrigbleibende Leiden mildert Hoffnung, die jeden Mangel an wirklichem Glück ersetzt, und Eitelkeit, welche bewirkt, dass Keiner mit seinem Nachbar die Person tauschen möchte. Kinder, Jünglinge, Männer, Greise, jeder hat sein Spielzeug, das ihn vergnügt, bis das Spiel des Lebens vorüber ist.[3]) Hier ist also die Torheit und Eitelkeit der Menschen, ihre Freude an eingebildeten Gütern, ein Grund die Weisheit der Vorsehung zu rühmen, obwohl dieselbe Vorsehung gegen den Vorwurf, dass tugendhafte Menschen oft unglücklich sind, damit ver-

---

1) „. . . we learn
Taught half by Reason, half by mere decay,
To welcome death, and calmly pass away."

2) „What makes all physical or moral ill?
There deviates Nature, and here wanders Will."

3) Schluss des 2. Briefes.
„. . . Opinion gilds with varying rays
Those painted clouds, that beautify our days;
Each want of happiness by Hope supply'd,
And each vacuity of sense by Pride:
These build as fast, as knowledge can destroy;
In folly's cup still laughs the bubble, joy;
On prospect lost, another still we gain;" u. s. w.

teidigt werden soll, dass alle Güter, ausser dem wahren Gut der Tugend selbst, nur eingebildete sind.

Die Shaftesburyschen Ideen, die dieser Verzerrung zugrundeliegen, sind leicht zu erkennen, aber auch der himmelweite Unterschied, und das untereinander Widersprechende der Popeschen Sätze.

Pope spricht dem Menschen das Recht ab, sich selbst, d. h. sein irdisches Glück als Zweck der Schöpfung anzusehen, und somit also auch sich selbst als seinen eigenen Zweck — und darauf beruht die Rechtfertigung der Vorsehung wegen der physischen Übel; und dennoch betrachtet er die ganze Ethik unter dem Gesichtspunkte der Selbstliebe und des Strebens nach Vergnügen. Er deutet an, dass der Mensch Mittel höherer Zwecke ist, lässt ihn aber gar nicht an diesen Zwecken teilnehmen, sodass er nur Mittel und trotz seiner Selbstliebe nur betrogener Tor ist, der das Glück des Narren geniesst.

Soll Gott die allgemeinen Gesetze um Eines willen umstossen? Nein! Aber dann darf man nicht sagen, dass Jedem sein Mass an Glückseligkeit zugemessen ist. Alles, was die Vorsehung entschuldigen soll, kann man zugeben, und dennoch auch Voltaire Recht geben, wenn er sagt: mindestens habe ich das Recht, mich zu beklagen (welches Pope uns abspricht[1]), wenn nach den Gesetzen der Natur ein Stein in meiner Blase sich bildet, und es ist schwer zu beweisen, dass der Einsturz von Lissabon in der besten der Welten für das Ganze notwendig war.

Pope statuiert ein Prinzip der allgemeinen Liebe als Kette der Wesen, lässt diese aber für den Menschen als die äusserlich abgenötigte Einschränkung seiner Selbstliebe aus dieser entstehen.

Wenn nun Leidenschaften notwendig, wenn auch durch Einschränkung allein, zur Tugend führen, Tugend aber allein wahre Glückseligkeit ist: liegt dann die Glückseligkeit in der Befriedigung der Leidenschaften oder in der Entsagung? Offenbar doch nur in der Befriedigung, für welche die sogenannte Tugend nur ein Mittel sein soll; denn Entsagung ist immer schmerzlich, mag sie noch so sehr durch die Vernunft, um grösseres Leiden zu verhüten, geboten sein. Bloss die Tiere haben bei Pope den Vorzug, dass die Vernunft bei ihnen im Instinkt in den Trieb auf-

1) Er sagt: Wenn ein tugendhafter Sohn von einem lasterhaften Vater eine Krankheit erbt, dürfen wir so wenig klagen, als wenn Kain den Abel erschlägt. Denn das Übel des Einzelnen ist das Gut des Ganzen. (4. Br.) Voltaire hat im Candide daher solche grauenhafte Beispiele gehäuft.

genommen ist; die Tiere haben also allein wirklich sittliche Triebe, beim Menschen sind der natürliche Trieb und die Vernunft einander entgegengesetzt.[1]) Dann ist es auch begreiflich, dass Pope die Tiere für die Vorbilder und Lehrmeister der Menschen ansehen kann![2])

Ich bin nicht darum ausführlicher auf Popes Lehrgedicht eingegangen, weil ich seinen „philosophischen Bart" ernster zu nehmen geneigt bin als er selbst;[3]) sondern wegen der Deutlichkeit des Unterschiedes der Konsequenz der sensualistischen und idealistischen Ethik, bei scheinbarer, äusserlicher Übereinstimmung, wegen des Unterschiedes der Prinzipien, der an der Vergleichung Shaftesburys mit Pope anschaulich wird. Wir haben hier wieder die „more deliberated self-love" des Hobbes, welche Shaftesbury ad absurdum führte, bei scheinbarer Anlehnung an Shaftesbury, blos durch Vertauschung der Prinzipien, des Idealismus gegen den Lockeschen Sensualismus. Dieselben Konsequenzen aus dem Sensualismus zogen unter englischem Einflusse bald darauf auch die französischen Philosophen, nur strenger theoretisch und konsequenter. Während die Bolingbroke-Popesche Philosophie noch in zwei Farben schillert und mehr die Gesinnung ihrer Urheber als ihre theoretische Überzeugung verrät, gelangte der Sensualismus in Helvetius und Holbach zur Selbsterkenntnis seiner Prinzipien, und die übrigens menschlich edle Gesinnung dieser Männer vermochte nicht über die zwingende Kraft der prinzipiellen Argumente zu siegen. Die entgegensetzten Folgen hatte die Shaftesbury'sche Philosophie in Deutschland. —

W. Warburton, Bischof von Gloucester nahm Pope ernst und verteidigte 1739 dessen „Essay" gegen die Angriffe des Cartesianers Jean Pierre de Crousaz, gab auch 1742 einen kritischen und philosophischen Kommentar zu Pope heraus. Er sagt, Pope wäre Plato gefolgt, dessen Lehren er in der gehörigen Einschränkung aufgenommen habe, und gibt ihm den Vorzug vor Leibniz.

1) „See then the acting and comparing pow'rs
One in their nature, which are two in ours." (3. Br.)

2) Der Instinkt war der Lehrmeister der Vernunft, die Natur zeigte dem Menschen die Tiere und ihre Fähigkeiten und der Mensch ahmte sie nach: den Staat den Bienen und Ameisen, das Segeln dem Nautilus, das Pflügen dem Maulwurf, das Spinnen dem Seidenwurm. (3. Br.)

3) Pope nennt in einem Briefe an Swift seine Metaphysik seinen philosophischen Bart, den er solange tragen möchte, bis er selbst ein Gespötte daraus mache!

In Warburtons Verteidigung und in Briefen Popes, der über diese entzückt war, wird auch erklärt, Bolingbroke habe ihn irregeleitet, Pope sei gläubig.

1753 verlangte die Berliner Akademie eine Untersuchung des Popischen Systems, welches in dem Satze „Alles ist gut" enthalten sei. Die geheime Absicht war dabei, Leibniz gegen Pope herabzusetzen, wie es Warburton getan hatte. Auf diese Absicht hatte auch Gottsched (der selbst eine Theodicee gedichtet hatte) in einem Programm, womit er zur Magisterpromotion einladet, hingewiesen: „Verentur interim boni omnes, ne forte, uti in problemate de monadibus factum meminerunt, in praesenti quoque quaestione neganti potius quam adnuenti eandem palma jam parata servetur."

Lessing und Mendelssohn bearbeiteten die Preisaufgabe, reichten aber die Arbeit nicht ein, sondern veröffentlichten ihre Arbeit unter Lessings Namen, in welcher sie die Akademie wegen der Anerkennung einer Popischen Philosophie arg hergenommen hatten. Lessing weist nach, dass Pope sich widerspricht und die Frage oberflächlich behandelt.

Er weist Warburtons Argument zurück, dass Pope Gott die Freiheit gelassen habe, die beste Welt zu schaffen, Leibniz nicht. Shaftesbury habe Pope sicher gelesen, aber schlecht verstanden. „Hätte Pope ihm gefolgt, er würde der Wahrheit und Leibnizen ungleich näher gekommen sein."

Den Preis erhielt Reinhardt, der Leibnizens „Determinismus" verworfen hatte. —

In Deutschland war Brockes (1688—1747) der erste, der von den Vorbildern Shaftesbury und Pope beeinflusst, die Theodicee zum Gegenstande der Dichtung machte, die dadurch zuerst wieder einen würdigen Gegenstand erhielt, wenn auch die Form noch Alles zu wünschen übrig liess. Der brave Hamburger Senator erzählt in seiner Selbstbiographie, wie er, da ihm einmal ein Hochzeitscarmen für Lic. Fegesack gelang, den Beruf zum Dichter in sich entdeckte und, da „die Poesie, sofern sie keinen sonderlichen Endzweck hätte, ein leeres Wortspiel sei und keine grosse Hochachtung verdiene", sich entschloss, „durch die Schönheit der Natur gerührt, den Schöpfer derselben in fröhlicher Betrachtung und möglicher Beschreibung zu besingen". Er „verfertigte demnach, zumal zur Frühlingszeit, verschiedene Stücke, und suchte

darin die Schönheit der Natur nach Möglichkeit zu beschreiben, und sowohl mich selbst als Andere zu des weisen Schöpfers Ruhm durch eigenes Vergnügen je mehr und mehr anzufrischen, woraus denn endlich der erste Teil meines ‚Irdischen Vergnügens' erwachsen."

Dieses Werk setzte er tagebuchartig 1721—1747 fort. 1740 übersetzte er Popes „Essay", 1745 Thomsons „Jahreszeiten", denen er seine Naturbeschreibungen nachbildet; er gesteht aber selbst, dass sie ihm schlecht gelingen. Doch unterscheidet er sich von Pope zu seinem Vorteil durch die Echtheit und Ehrlichkeit seiner frommen Empfindungen.

Die Metaphysik tritt bei ihm ganz zurück, und er ist sich vielleicht kaum bewusst, dass es der kosmologische Beweis ist, wenn er sagt, das flüchtige Irdische lehre ihn das Ewige suchen: „Dies Ew'ge nun ist Gott, der alle Dinge macht". Der grösste Teil seiner Dichtung besteht in einer Teleologie nach Art der Wolffschen; D. F. Strauss nennt sie den gereimten physicotheologischen Beweis.

Er ruft z. B. seiner „vergnügten Seele" in einem Laubgarten zu: „Ein jedes Blatt dient Hitz und Wind zu wehren, Ein jedes Blatt hilft deine Lust vermehren, Ein jedes Blatt zeigt Gottes Lieb' und Macht". Er frägt sogar den Wechsel von Licht und Schatten durch die ziehenden Wolken in einer Landschaft nach seinem Endzweck, und findet ihn darin: „. . . dass dies alles blos geschieht, Durch steten Wechsel dir den Ekel zu verwehren, Und durch Veränderung die Anmut stets zu mehren". Dass die Erde soviel Gras gibt, dass man sich auch für den Winter mit Heu für's Vieh versehen kann, dass das Gras sich überhaupt zum Heu trocknen lässt, „Dies kommt unstreitig nicht von ungefähr, Es kommt von Gottes Macht, Huld', Lieb' und Weisheit her". Besonders sieht er Gottes Vorsehung in den Brachweiden: „Da die Aecker für das Vieh Gras und Kraut, ohn' unsre Müh, In den Feldern selber bringen, Sollte denn mit höchstem Recht Auch das menschliche Geschlecht Den nicht, der es wirkt, besingen?"

Er preist aber auch die Schönheit der Welt und schliesst aus ihr auf die Herrlichkeit des Schöpfers. Er erhebt sich manchmal auch zu einer ergreifenden Sprache, wie in den Gedichten „Das Firmament", „Die auf ein starkes Ungewitter erfolgte Stille", „Die Nachtigall".

Er nennt Gott das „selige All", „das wesentliche Vergnügen", „der ew'gen Lust unendlichs, ew'ges Meer", man darf aber nicht glauben, dass er diesen Pantheismus ernst genommen haben will. —

Weit edler in der Sprache und philosophisch tiefer ist Hallers Dichtung, die sich gleichfalls an die Engländer anlehnt. Er vereinigt in ihr Leibnizsche und Shaftesburysche Gedanken, und weiss diese reiner zu bewahren als Pope. Seine bedeutendsten Gedichte sind die „Alpen" (1729) und „Ueber den Ursprung des Uebels" (1734), in welchem er die Grundgedanken der Theodicee zusammenfasst.

Von einer stillen Höhe über das schöne Land blickend und nachsinnend, sieht er im Geiste unsere Not, die Hölle der innern Welt der Qual und der Laster, falscher Hoffnung und betrogenen Strebens nach unächten Gütern. Selbst die Unsterblichkeit wird dem Menschen zum Henkertrank, wo die ewigen Qualen der Hölle drohen.

Warum liess doch Gott die Welt nicht im öden Schlund der alten Dunkelheit?

Konnte Gott keine vollkommene Welt schaffen?

Gottes Ratschluss ist uns zu hoch. Doch dies Eine wissen wir von ihm, dass sein Wesen Güte ist. Daher hat er die Welt erschaffen, um sich zu offenbaren, und von allen möglichen Welten die trefflichste erwählt. Er schuf die Geschöpfe in einer Stufenfolge von Gott zum Nichts, hat aber jeder Art die Vollkommenheit zum Ziele gesteckt. Die Freiheit der Geschöpfe, welche nur durch das zarte Band der Liebe zum Guten hält, machte das Umschlagen zum Bösen möglich; dennoch schuf Gott die Geschöpfe frei, weil der Tugend Übung selbst erst durch die freie Wahl ihren Wert erhält.[1])

Gott legte in uns zwei unterschiedne Triebe: die Selbstliebe und die Nächstenliebe. Die erstere ist niedriger, aber ursprünglich schuldlos; sie treibt zu den heroischen Anstrengungen des Strebens nach Vollkommenheit und verhindert das Entschlummern in Trägheit. Viel edler ist der Trieb, der uns für Andere rührt, er stammt vom Himmel und drückt deutlicher als jeder andere Zug das göttliche Urbild im Menschen ab. Von ihm stammt die Freundschaft, die Gott uns zum letzten Trost in so viel Not gab.

1) „Sie ist kein Wahl-Gesetz, das nur die Weisen lehren, Sie ist des Himmels Ruf, den nur die Herzen hören".
(„Die Falschheit menschlicher Tugenden", 1730.)

Die Schmerzempfindung gab uns Gott als den Herold der Abwehrkräfte des Organismus; Schmerz ist der bittre Trank, womit Natur uns heilt.

Das moralische Übel entstand durch den Irrtum und das Vergnügen am Genuss, welches das Streben nach Tugend verdrängte. Was endlich ist, kann nicht unfehlbar sein. Die Mittel der Erhaltung werden in ihr Gegenteil verkehrt, die Schönheitsliebe in Liebe zur Lust, die Stimme des Gewissens wurde gehasst. So wurden Alle böse. Man jagt einem Schattenglück nach, bei Keinem bleibt die Lust, und der Verdruss bei Allen.

Vielleicht ist das Erdenleben nur ein vorübergehender Zustand der Geister, in welchem sie durch lange Qualen gereinigt werden. Hienieden sind wir Doppelbürger des Himmels und des Nichts. Die Sterne sind vielleicht ein Sitz verklärter Geister, wo die Tugend herrscht, wie hier das Laster, und wir urteilen irrtümlich nach dem Sandkorn Erde, das vielleicht im grossen All zu der Vollkommenheit beiträgt. Denn, sollte Gott den Leib so wunderbar eingerichtet haben, ihm sein Wohl zum Ziel setzen, dem Geist aber das Elend?

„Wann unser Geist gestärkt dereinst Dein Licht verträgt,
Und sich des Schicksals Buch für unsre Augen legt,
Wann Du der Taten Grund uns würdigest zu lehren,
Dann werden alle Dich, o Vater, recht verehren."

Haller war ob seiner wackeren und wahrhaft frommen Gesinnung bei seinen Zeitgenossen gekannt und verehrt, als wissenschaftlicher Autor — er war Arzt und Physiologe — anerkannt und sein Dichterruhm dauerte ein halbes Jahrhundert fort. Schiller auf der Flucht von Karlsruhe hatte Haller und Shakespeare in seinem Bündel.

Von seiner Theodicee ist nur zu sagen, dass sie die Gedanken Shaftesbury's in grösserer Reinheit bewahrt, als Pope, und dass Haller am meisten von allen gleichzeitigen deutschen Dichtern Sinn für die philosophische Tiefe des Problems hat.[1]) Die Moral, der er in seinen Dichtungen und im Leben folgte, hat die meiste Verwandtschaft mit der stoischen. Das Leben in der Natur, die

1) Welche Gedanken er Shaftesbury entnommen hat und welche Leibniz, ist unnötig auszuführen. Bemerkenswert ist aber jene Stelle, in welcher er die Zweifler an Gottes Ratschluss zurechtweist: Sein Wille ist uns bekannt; wir sollen die Laster fliehen und nicht nach ihrem Ursprunge vergeblich forschen: „Gott fordert ja von uns zu tun, und nicht zu wissen" — weil das an Kant gemahnt.

Arbeit des Landwirtes zieht er allem anderen vor. Nicht Menschenwitz und Eitelkeit, nicht die Seligkeit im Mund und die Angst im Herzen alberner Weiser, sondern die stoische Seelenruhe, und Gesundheit, sind des Lebens wahres Gut.[1])

Friedrich II. wollte Haller ebenso wie Voltaire nach Berlin berufen, um den witzigsten wie den rechtlichsten Mann an seinem Hofe zu haben, Haller aber konnte sich nicht entschliessen, in der ungläubigen Umgebung zu leben.

Unglück, das ihn durch zweimaligen Verlust seiner Frau traf, bewirkte eine Verstärkung seines Hanges zur Schwermut und eine innigere Zuwendung zur offenbarten Religion. In den „Briefen über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung" (1772) beabsichtigt er, die Wahrheiten der christlichen Religion zu beweisen. Die Sätze von der ursprünglichen Sündigkeit der Menschennatur und der Ewigkeit der göttlichen Strafen, die der alternde Haller darin verteidigte, veranlassten den jungen Goethe sich geradeso wie später gegen Kants Lehre vom radikalen Bösen dagegen zu wenden. Er kritisiert das Buch ironisch in den „Frankfurter gelehrten Anzeigen": „Diese Briefe sind hauptsächlich gegen die stolzen Weisen unseres Jahrhunderts gerichtet, die in Gott noch etwas Anderes, als den Strafrichter des schändlichen Menschengeschlechtes sehen; die da glauben, das Geschöpf seiner Hand sei kein Ungeheuer; diese Welt sei in den Augen Gottes noch Etwas mehr, als das Wartezimmer des künftigen Zustandes, und die sich vielleicht gar vermessen zu hoffen, er werde nicht in alle Ewigkeit fort strafen." „Von allen Wegen der Vorsehung wird überhaupt durch das ganze Buch immer der wahre Grund angegeben," spottet Goethe, und gibt schliesslich zu bedenken, ob es Gott anständig sei, jede menschliche Vorstellungsart von ihm zur Sache Gottes zu machen. „Zürnen und Vergeben sind bei einem unveränderlichen Wesen doch wahrlich Nichts als Vorstellungsart. Darin kommen wir Alle überein, dass der Mensch Das tun solle, was wir Alle gut nennen, seine Seele mag nun eine Kotlache oder ein Spiegel der schönen Natur sein, er mag Kräfte haben, seinen Weg fortzuwandeln, oder siech sein und eine Krücke nötig haben. Die Krücke und die Kräfte kommen aus Einer Hand. Darin sind wir einig, und Das ist genug!"

---

1) Gedicht „Gedanken über Vernunft, Aberglauben und Unglauben", an Stähelin.

Unverkümmerter erscheint die milde Horazische Lebensweisheit, welche in einem Zeitalter der aufgeklärten Despotie die einzige Form war, in welcher die Shaftesburysche Moral ins praktische Leben übergeführt werden konnte, bei dem lebensfroheren Zeitgenossen Hallers, bei Hagedorn, der sich gleichfalls, wie bald darauf Uz an dem Stoffe der Theodicee poetisch versuchte. In seinen „Schriftmässigen Betrachtungen über einige Eigenschaften Gottes" ist der grössere Teil des zwanzig zehnzeilige Strophen umfassenden Gedichts mit der Schilderung der Schrecklichkeit und Erhabenheit der Allmacht des zürnenden Herrn der Heerscharen ausgefüllt und nur drei Strophen erzählen auch von Gottes Erbarmen und Güte, um dann das Rätsel durch den Hinweis auf unseren geblendeten, endlichen Verstand und die Vertröstung auf eine mögliche Erhellung und Erkenntnis der Wahrheit zu beantworten.

Inhaltreicher ist Johann Peter Uz, der in seinem „Versuch über die Kunst, stets fröhlich zu sein", in Briefen an einen Freund, Form und Inhalt von Popes Lehrgedicht nachahmt, und denselben gemässigten Eudämonismus, wie später Wieland, vertritt. Shaftesburys Philosophie scheint er nicht zu kennen, da, was an ergänzenden metaphysischen Ideen bei ihm vorkommt, sich an Leibniz anlehnt.

Das Wesen der Glückseligkeit bestehe im Vergnügen, welches die Erfüllung unserer Begierden und die Befreiung von allem Schmerz gewährt. Der Weise kann überall fröhlich sein, sein wahres Vergnügen ist nicht an den Ort noch an die Abwechslungen des Glückes gebunden. Sinnliches Vergnügen muss mit Mass genossen werden und darin der Natur gefolgt werden, überflüssige Begierden unterdrückt, das Unabänderliche standhaft ertragen werden. Die Ruhe des sanften Gewissens, das Vergnügen des Wohltuns, die reinen Freuden des Denkems sind den vergänglicheren Sinnenfreuden vorzuziehen.

Im Leiden tröstet uns der Glaube an eine göttliche Weltregierung, an die Unsterblichkeit und einen künftigen bessern Zustand der Tugendhaften. Dieser Glaube lasse sich beweisen.

Nur Gott sei, weil er ist; die Schöpfung, nicht aus sich selbst, könne nur durch Gott erhalten werden; und dieser Gott sollte nicht über die Welt wachen? Der eine Welt aus Güte zu machen sich entschloss und nach einem schönen Plan, zu einem weisen Zweck sie ordnete, sollte nicht auch sie, an der alles endlich

und fehlbar ist, regieren und so seinen Plan ausführen wollen? „O Freund, in einer Welt, wo blindes Glück allein, wo nicht ein Gott regiert, wünsch' ich nicht Mensch zu sein!"

Uns ist alles in dichte Schatten verhüllt, wir würden bei jedem Schritte wanken; doch, was uns Zufall heisst, ist von Gott vorausgewusst und vorausbestimmt; das Kleinste ist Glied in der grossen Kette und in seinem Plan bestimmt, auch unsere Torheit führt oft seinen Ratschluss aus.

Jedem ist sein Platz angewiesen, den er nützlich ausfüllt. Gott kann die der Natur gesetzte Ordnung nicht aufheben, sobald es das Geschöpf will; wie leicht hält jeder Tor sich eines Wunders wert? Wer dem Laufe der Natur gehorcht, wird selten Anlass haben, eine Ausnahme zu fordern und Gott durch Bitten zu belästigen.

Die Freiheit ist notwendig, damit die Tugend einen Wert vor Gott habe. Deshalb muss der Mensch auch das Böse wählen können. „Ein eingeschränkt Geschöpf, der Mensch, soll niemals fehlen?" . . . „Wer freie Tugend will, muss freies Laster dulden . . ."

Dass die Seele unsterblich ist, beweist Uz mit dem platonischen Argument: was denkt ist nicht Materie, sondern einfach und unzerstörbar. Gott hat uns den Trieb zur Unsterblichkeit eingepflanzt; er kann die Seele fortleben machen, warum sollte er es nicht wollen? Das Argument, welches schon Wolffs treuester Schüler Thüming vorbrachte, und später Lessing entwickelte: dass das Streben nach Vollkommenheit,[1]) als im Leben unvollendbar, keinen Sinn hätte, wenn die Seele nicht unsterblich wäre, finden wir auch in Uz' Gedicht: „Wie? meine Seele stirbt? Mir schaudert! und vergebens wandt' ich, betrogner Tor, den besten Teil des Lebens auf sie, die als ein Dunst, aus ihrem Leib verraucht, kaum da sie richtig denkt und ihre Kräfte braucht?" Dazu kommt das für die Theodicee unmittelbarer wichtige Argument: „Ist Gott nicht ungerecht, so muss ein andres Leben der Tugend ihren Lohn und ihre Krone geben."

Aber alle Beweise haben schliesslich ihre Kraft nur von dem einen: die Ordnung der Dinge kommt von Gott, und Gott ist weise und gut, und daher alles recht, was er tut. „Was ist, ist alles recht, doch im Zusammenhange, den ich nicht einzusehn vermag,

1) Die Vervollkommnung ist dabei im Leibnizschen Sinne als Entwicklung zur Vernunft, der verworrenen Vorstellungen zu klaren, gedacht.

auch nicht verlange." Denn das sieht Uz selbst ein, dass diese Beweise die Zweifel nicht heben, und die eigentliche Theodicee in dem Gottesbeweise besteht, den ihm aber nicht die Philosophie, sondern die Offenbarung gibt, die er als hellen Tag der „Dämm'rung der Vernunft" gegenüberstellt. Uz verfasste auch ein Gedicht „Theodicee", in welchem er Leibniz verherrlicht und seine Lehren von der besten aller möglichen Welten, von dem Übel, welches zur besten Welt gehört, von der Unerforschlichkeit von Gottes Ratschluss und der Vorausbestimmtheit des Schicksals der Welt bis zum Kleinsten, in Verse bringt. —

Eine kritische Haltung und einen philosophischen Fortschritt in Bezug auf unser Problem kann man von dieser dichterischen Behandlung, die sich an das in der Philosophie für ausgemacht Geltende hielt und sich mehr um dessen Verkündigung und um die schöne Form kümmerte, nicht erwarten. Will man Uz mit Haller vergleichen, so kann man sagen, dass jener sein Gedicht mehr mit Philosophemen schmückt, die ihm nicht alle aus dem eigenen Herzen kommen, Haller aber tiefer und überzeugter ist und nur das sagt, was er wirklich denkt. So macht es z. B. Uz wenig Sorge, dass nicht nur der Determinismus von Gottes Vorsehung mit der Begründung der Freiheit zu sündigen durch den Wert der Freiheit überhaupt, sondern auch der Hochmut der Einsicht in die Pläne der Gottheit, der im Determinismus liegt, mit der Demut des Nichtwissens, die sich vor Gott beugt, im Widerspruch steht.

Auch muss man sagen, dass gerade die innige, wahre Frömmigkeit, die man Uz ebensowenig absprechen darf wie Haller, dadurch, dass sie von vornherein überzeugt ist und es gar nicht nötig hat, sich mit den Zweifeln abzugeben, der kritischen Durchschauung des Problems nicht gerade förderlich ist.

Die Blüte dieser Art Dichtung erreichte die deutsche Poesie in Klopstock, dessen Messias eine neue Verkündigung des Evangeliums wurde, alle reinen Seelen entzückte und aller wahren Frömmigkeit neuen Inhalt gab. Klopstocks Dichtung ragt aber schon in eine neue Zeit hinein, welche über die Art, wie sich die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts mit unserem Problem abfand, zu einem höheren Begriffe fortschritt.

Kap. X.

Die Theodicee in der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts.

In der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts tritt das politische Interesse und das Agitatorische mehr hervor, als das Theoretische. Dennoch trägt sie zur Klärung der Probleme, zur Bewusstwerdung der Prinzipien sehr viel bei, und ist in der für die Entwicklung der Philosophie kritischen Zeit 1750—1760 von der grössten Bedeutung. Ihr Einfluss auf die deutsche Philosophie war nicht nur ein indirekter, durch die erregte Opposition gegen den Materialismus, sondern auch ein direkter: man braucht nur an die gewaltige, wenn nicht befruchtende so doch entbindende Wirkung Rousseaus zu denken, aber auch an den Einfluss von Voltaires Dualismus und seiner Gottesbeweise auf die Art der Behandlung des Problems durch Kant.

Die Entwicklung des Deismus zum Materialismus spiegelt sich in der Halbheit, in welcher Voltaire zeitlebens stecken blieb, obwohl er sich nicht entschliessen konnte, den letzten Schritt zu Holbachs System im hohen Alter mitzumachen.

Voltaire lernte den Deismus in England kennen, wo er sich 1726—1729 auf der Flucht vor den mächtigen Rohans aufhielt. Dort erwarb er sich die Schätzung Lockes und Newtons, der er treu blieb, dort nahm er unter dem Einflusse Bolingbrokes, den er während dessen früherem Aufenthalte in Paris kennen gelernt hatte, die Grundzüge von dessen Denkweise an.

Doch mischt sich in Voltaires Deismus etwa von 1760 ab eine Hinneigung zum Spinozismus, durch die er sich mit dem in Frankreich zur Herrschaft gelangenden Materialismus abzufinden suchte.

Inbezug auf die Willensfreiheit vollzog sich die Wandlung schon früher. Im Oktober 1737 verteidigt er noch dem Kronprinzen Friedrich gegenüber die Freiheit als das Vermögen an eine Sache zu denken oder nicht zu denken, sich zu bewegen oder nicht zu bewegen, ganz nach Belieben und ohne genötigt zu sein; Gott sei vollkommen frei, der Mensch und die Tiere in verschiedenem Masse. Daran hält er noch im Jänner 1738 so fest, wie am Dasein Gottes. Der Einfluss des Urteils auf den Willen müsse vom physischen Einfluss, welcher zwingt, unterschieden werden, der

Verstand sei für den Willen nichts Äusseres, man dürfe sich Verstand und Willen nicht wie zwei reelle Dinge, die mit physischer Gewalt aufeinander wirken, vorstellen; es sei derselbe Mensch, der als wollender tue, was ihm als denkendem gut erscheint.

Man sieht, im ersten Briefe ist er noch Indeterminist, im zweiten Leibnizscher Determinist. Aber dieser Leibnizsche Determinismus ist, wie wir gesehen haben, eine Halbheit, und muss entweder in absoluten Determinismus, in Spinozismus übergehen, oder in Platonismus. Ersteres musste geschehen, sobald man mit dem Lockeschen Sensualismus Ernst machte. Shaftesburys Philosophie kannte Voltaire nur in der Auslegung, welche ihr Bolingbroke gab. Ein Lehrgedicht „Über den Menschen" (1738) nach Popes Vorbild und in seinem Geiste gibt Zeugnis davon. Shaftesbury fasst er nur als witzigen Spötter der Religion auf und tadelt den Fatalismus seines Begriffs von der besten Welt, offenbar in Verwechslung mit Pope.

Leibnizscher Determinist und zugleich Anhänger Popes scheint Voltaire auch noch 1746 im „Zadig" zu sein, dessen 20. Kapitel die Lehre von der besten Welt illustriert. Zadig begegnet einem Eremiten, der im Buch des Schicksals liest, wovon jedoch Zadig kein Wort entziffern kann. Der Eremit spricht zu ihm vom Geschick, der Gerechtigkeit, Sittlichkeit, dem höchsten Gute, der menschlichen Schwachheit, den Tugenden und Lastern. Er benimmt sich am Wege auffällig und unverständlich: er stiehlt einem reichen Wohltäter ein goldenes Waschbecken und schenkt es einem reichen Geizhals, zündet das Haus eines Gastfreundes an, tötet den 14jährigen Neffen einer tugendhaften Witwe, die sie bewirtet hat, und erklärt schliesslich die Gründe seiner Handlungen aus dem Schicksalsbuche: das Kind hätte nach einem Jahre die Tante, nach zwei Jahren den Zadig umgebracht, oder wäre, wenn es tugendhaft und am Leben geblieben wäre, samt der Frau, die er geheiratet hätte und dem Sohne, den sie ihm geboren haben würde, meuchlings ermordet worden.

Man kann auf die Meinung geraten, Voltaire habe sich hier über die Lehre von der besten aller möglichen Welten und von dem „mittleren Wissen" Gottes insgeheim lustig machen wollen, besonders wenn man den Doppelsinn bedenkt, den die Äusserung des Eremiten, der sich als „Engel Jesra" entpuppt, hat: „Die Menschen", sagt er, „massen sich ein Urteil über alles an und

wissen doch nichts.“ Das kann sich ebensogut gegen die Tadler der Vorsehung wie gegen ihre Verteidiger richten.

Es scheint aber wahrscheinlicher, dass diese Ironie, die man in die Erzählung leicht hineinlesen kann, eine nicht beabsichtigte war und dass Voltaire wirklich die Lehren des Optimismus in seiner Weise vortragen wollte, wie er sie glaubte oder zu glauben wähnte oder vorgab, ohne innerliche Überzeugung. Denn er trägt wirklich die Popeschen und Leibnizschen Lehren vor: Wenn es nur Gutes und gar nichts Böses gäbe, wäre die Erde eine andere; die Verkettung der Begebenheiten wäre eine andere Ordnung der Weisheit, und diese Ordnung, vollkommen, wie sie dann sein würde, ist nur dem ewigen Wohnsitz des höchsten Wesens vorbehalten, in dessen Nähe das Böse nicht dringen kann. Millionen Welten schuf er, von denen keine der anderen gleicht. Diese unermessliche Verschiedenheit ist ein Attribut seiner unermesslichen Macht. Du findest so wenig zwei gleiche Blätter einer Pflanze auf Erden, wie zwei gleiche Weltkugeln in den unendlichen Gefilden des Himmels; und alles, was du auf diesem Atom siehst, wo du geboren bist, musste seinen festen Platz und seine bestimmte Zeit haben, wie das unwandelbare Gesetz dessen, der alles umfasst, sie jedem Dinge angewiesen . . . Es gibt keinen Zufall. Alles ist entweder Prüfung oder Strafe oder Belohnung oder Vorsicht . . . Die Bösen sind immer unglücklich; sie dienen zur Prüfung der wenigen Gerechten, die auf Erden leben, und es gibt kein Übel, woraus nicht Gutes entspringt.

Daneben findet man auch die Lehre Bolingbrokes, Popes und Mandevilles: Die Leidenschaften sind die Winde, welche die Segel des Schiffes aufblähen. Sie versenken es bisweilen, doch ohne sie könnte es nicht segeln. Die Galle macht zornig und krank; doch ohne sie könnte der Mensch nicht leben. Alles hienieden ist gefährlich und alles ist notwendig. Dass dies Voltaire von Herzen kam ist gewiss. Dagegen klingt es wieder an Ironie an, wenn erzählt wird, man kam darüber überein, dass in der Welt nicht alles nach dem Wunsche der Weisesten abläuft; der Eremit jedoch behauptete, man kenne die Wege der Vorsehung nicht und die Menschen hätten sehr unrecht, wenn sie sich ein Urteil über das Ganze anmassten, wovon sie nur den kleinsten Teil sähen.

Alles in allem genommen darf man jedoch annehmen, dass Voltaire den philosophischen Aufputz seiner Sittenschilderung ernst genommen wissen wollte, und so lässt er dem Zadig „erschüttert

und wie einen Menschen, zu dessen Füssen der Donner eingeschlagen hat" von dem Abenteuer mit dem Engel-Eremiten gehen. Das Ende des Romans, in dem der Gerechte siegt, der Ungerechte vor Wut und Scham stirbt, bestätigt diese Auffassung. „Man pries Zadig und pries den Himmel." —

Zwischen 1746 und 1756 vollzog sich also die Wandlung Voltaires inbezug auf seine Stellung zum Optimismus. Denn 1756 schrieb er den „Candide", welcher nicht mit versteckter Ironie, sondern mit beissendem Spott die Lehre von der besten der Welten verhöhnt. Voltaire liess sich darin von der um diese Zeit in Frankreich an die Oberfläche tretenden materialistischen Strömung mitziehen, folgte aber auch sicherlich damit der eigenen, an den Lastern und Torheiten der verderbten französischen vornehmen Gesellschaft gross gewordenen pessimistischen Überzeugung, die ihn, der 1749 seine geliebte Freundin und damit den Hort seiner edleren Empfindungen verloren hatte, an das Gute in den Menschen nicht mehr glauben liess, wodurch er in die Gefahr geriet, sich allein für gut zu halten und sich das Recht anzumassen, Andere nur als Mittel zu gebrauchen.

1748 erschien Lamettries „l'homme machine", worin die Lockeschen Prinzipien im Sinne des Materialismus fortgebildet wurden. 1751 begann die Enzyklopädie, in deren Einleitung d'Alembert zeigte, wie das Prinzip der Erfahrung und Beobachtung auf alle Wissenschaften ausgedehnt werden müsste. In Berlin an Friedrichs Hofe verkehrte Voltaire mit dem Kreise freigeistiger Männer, mit denen sich der König umgab. 1754 und 1758 erschienen die Hauptwerke Condillacs und Helvetius'. Es entstand ein förmlicher Wetteifer im Ringen nach der Ehre, der Verkünder der neuen, freien Denkweise zu sein.

Das erste, was in Voltaires Augen für abgetan und für die Vernichtung durch den Spott reif schien, war die Lehre von der besten Welt.

Bald nach dem furchtbaren Erdbeben von Lissabon, welches die Stadt fast vernichtete und von den Jesuiten als göttliches Strafgericht für ihre Verfolgung durch den freisinnigen Minister Pombal erklärt wurde, schrieb Voltaire sein Gedicht: „le désastre de Lissabon", worin er vom Optimismus Abschied nimmt. Dass mit dem Satze von Pope (whatever is, is right) es nicht getan sei, beweise das Erdbeben. Ein göttliches Strafgericht könne es nicht sein, denn — versenkt ist Lissabon und lustig tanzt Paris.

Die Philosophen sagen: das Übel komme von einem guten Gotte durch die Notwendigkeit des Zusammenhanges; aber wie wollen sie beweisen, dass diese unterirdischen Schwefellager zum Besten der Welt sich gerade unter Lissabon befinden mussten? Das Gedicht schliesst mit den bedeutungsvollen Worten: „Un jour tout sera bien, voilà notre espérance, Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion."

Diese Worte geben auch den Schlüssel zum Candide, in welchem nicht Gottes Vorsehung sondern der zur Trägheit verführende Glaube daran, dass alles auf der Welt und für die Menschen aufs beste bestellt und bestimmt sei, schneidend verhöhnt wird. Daher trifft Voltaire weder Rousseaus Vorwurf, der ihm 1756 schrieb, dass die Leiden nicht der Vorsehung sondern dem Missbrauche der Menschen mit den Gaben der Natur zur Last gelegt werden müssen, noch Mendelssohns, der (in den philosophischen Gesprächen) Leibniz' Lehre gegen den Candide verteidigend, seinen Kallisthen sagen lässt: „Bedenken Sie, wie Voltaire sich geberdet, wenn ein mittelmässiger Journalist eines seiner Trauerspiele tadeln will, und er sollte sich gegen den Schöpfer mehr erlauben, als dem Freron gegen sich?"

Denn Voltaires Satire richtet sich nicht gegen Gott sondern gegen die Menschen. Daher erwidert am Schlusse Candide seinem Lehrer Pangloss, der noch immer, als alles so recht und schlecht, als es ging, endet, beweisen will, dass alles ausgestandene Böse notwendig war, denn alle Ereignisse seien in der besten aller möglichen Welten miteinander verkettet: „Sie haben vollkommen Recht, aber wir müssen unseren Garten bebauen."

Und zehn Jahre später schliesst Kant seine „Träume eines Geistersehers", in welchen er zum erstenmale die Philosophie aus ihren transzendenten paradiesischen Gefilden zur Erde zurückführt, mit den Worten Candides. —

Die Wandlung in Bezug auf den Begriff der Willensfreiheit folgte bei Voltaire, der den sensualistischen Philosophemen, die Mode wurden, nichts entgegenzusetzen hatte, bald nach, und damit musste sich auch seine Auffassung über die menschlichen Torheiten und Laster mildern.

Die Begründung der Freiheit auf die Unterscheidung der moralischen von den physischen Ursachen konnte dem Sensualismus Lamettries, Condillacs und Helvetius' gegenüber nicht standhalten und musste in Hobbesschen Fatalismus übergehen. In den philo-

sophischen Schriften von 1764—1772 stellt er sich offen auf die Seite des Determinismus. Die moralischen Bedenken gegen den Determinismus fertigt er im „Il faut prendre parti“ (1772) ähnlich wie Spinoza ab: Laster bleibe immer Laster, Krankheit immer Krankheit, und man werde immer dem Schlechten Einhalt tun.

Im „Philosophe ignorant“ (1767) setzt er die Freiheit, wie Hobbes, darin: nicht dass der Mensch wollen könne sondern dass er tun könne, was er will. Mehr Freiheit besitzen zu wollen, sei leere, stolze Einbildung. Man könne sich keinen Willen geben, der Wille sei durch die Ideen, die ins Gehirn treten, und die man nicht vorauswissen kann, bestimmt. Wirkung ohne Ursache sei ein leeres Wort.

Während aber Voltaire in Bezug auf die Willensfreiheit und konsequenterweise auch in Bezug auf die Substantialität und Unsterblichkeit der Seele dem Zeitgeist opfert, kann er sich nicht entschliessen, die ganze, konsequente Entwicklung zum prinzipiellen Materialismus und Atheismus, die in Holbachs „System der Natur“ (1770) ihren Ausdruck fand, mitzumachen, und flüchtet mit seinem Gottesbegriff zum Pantheismus. Gottes Wesen sei zu wirken, also habe er immer gewirkt und die Welt ist ein ewiger Ausfluss von ihm; auch habe er Alles gewirkt, was er wirken konnte, und sagen: er hätte auch noch Anderes schaffen können, heisst, ihn als Ursache ohne Wirkung setzen. Gott könne diese Welt nur unter Welten ausgewählt haben, die unmöglich waren, also gar nicht ausgewählt. Gott sei das höchste, ewige, intelligente Wesen, von dem in jedem Augenblicke alle Wesen und alle Arten des Seins im Raume ausfliessen.

Nicht wir sehen Alles in Gott, sondern Gott sehe und wirke Alles in uns. („Tout en Dieu.“)

Wir sehen hier die Entwicklung der All-Eins-Lehre aus demselben logischen Grunde des Kausalitätsbegriffs, auf welchem auf der anderen Seite die mechanistische Weltauffassung entstand. Es war dieselbe dialektische Entwicklung, welche um dieselbe Zeit in Deutschland einerseits zum Spinozismus, anderseits zum Kantischen Phänomenalismus führte, in Frankreich zum Materialismus.

Man kann sagen, der Spinozismus hätte sich in Voltaire um 1770 entschieden, wenn er nicht an seiner Lieblingsidee, die Welt als Kunstwerk und Gott als Weltbaumeister aufzufassen, und an dem moralischen Beweisgrunde für das Dasein Gottes in-

konsequenterweise festhalten hätte wollen. So hält er im „Philosophe ignorant“ den teleologischen Beweis Gottes noch immer für zutreffend, obwohl es eine ungelöste Frage sei, ob Gott, der Weltbaumeister, verschieden von der Welt sei, oder eins mit ihr. Und in der Abhandlung: „Gott und die Menschen“ sagt er: Verkündigen wir einen Gott, der die unbekannten Verbrechen strafen wird. Ein Philosoph mag Spinozist sein, wenn er will; aber der Staatsmann sei Theist.

Wäre es Voltaire mehr Ernst gewesen um den Begriff des lohnenden und strafenden Gottes, hätte er es nicht für gleichbedeutend gehalten, ob ein solcher Gott existiere, oder ob man ihn erfinde, so hätte er sich auch mehr um das Problem der Theodicee bekümmern müssen, als er dies bei seiner Halbheit in philosophischen Dingen tun konnte, umsomehr, als keiner mehr als Voltaire das Übel in der Welt anerkennt, die Erde als einen ungeheuren Schauplatz des Mordens und der Zerstörung, die Weltgeschichte als eine Häufung von Irrtümern und Verbrechen ansieht.

Soviel ist ihm gewiss, dass Gott, nach dem Worte Epicurs, das Übel entweder nicht hindern konnte oder nicht hindern wollte. Er entscheidet sich fürs erste, denn er will lieber einen beschränkten Gott anbeten, als einen bösen, und er versucht daher, sich die Notwendigkeit des Übels vorzustellen. Ein zusammengesetzter Körper könne nicht unauflöslich und daher nicht schmerzlos sein. Ohne die Eigenliebe, die den Menschen missleitet, könnte der Mensch kein für sich bestehendes, lebendig wirkendes Wesen sein. In die Tiefe können diese Argumente nicht gehen, weil ja Voltaire die Seele für eine blosse Funktion der Materie hält, die mit der Auflösung der Zusammensetzung des Körpers aufhört, wie der Ton, wenn das Instrument zerbrochen ist.

Ebensowenig gelingt ihm die ontologische Theodicee aus dem Gottesbeweise. Zwar kennt er den kosmologischen Beweis und zieht ihn heran, aber es fehlt diesem bei Voltaire, wie bei seinen Vorgängern, der Beweis, das Etwas, welches notwendig und immer gewesen ist, sei nicht nur abstrakte Realität und causa sui, sondern auch Urheber der sittlichen Weltordnung.

Wichtiger ist ihm der teleologische Beweis. Die strenge Ordnung und Zweckmässigkeit der Welt beweise das Dasein eines Werkmeisters. Gott sei der verständige Erbauer der Welt. Es sei lächerlich, schreibt er an Holbach, von der Einrichtung der Welt nicht auf einen weisen Gründer zurückzuschliessen, wie es

unverschämt wäre, angesichts einer Uhr das Dasein eines Uhrmachers zu leugnen. Er hielt sich für den Entdecker dieser Auffassung der Welt als Kunstwerk. Seinem späteren spinozistischen Standpunkte sucht er den Zweckbegriff anzupassen, indem er als wahre Zwecke diejenigen definiert, welche allgemein, stets und überall gleich und durchaus unwandelbar sind. Es fehlt ihm aber an philosophischer Tiefe und Schärfe, diesen Begriff durchzuführen, und er scheint den Widerspruch des spinozistischen Standpunktes mit der Analogie vom Kunstwerk und Künstler nicht zu fühlen. Er verspottet die kleinliche Zweckerklärerei, kommt aber trotz seiner Definition der wahren Zwecke nicht über eine empirische Teleologie hinaus.

Voltaire fühlt offenbar die Unzulänglichkeit dieser Beweise und legt daher zeitlebens das Hauptgewicht auf den moralischen Beweis. Aber auch hier macht er es sich zu leicht, und sein moralischer Beweis, obwohl das Prinzip des Beweises aus dem Postulat dem Kantischen ähnlich ist, kommt doch mehr auf die Hobbessche politische Religion hinaus. „Der eigentliche Angelpunkt, warum der Glaube an Gott eine Notwendigkeit ist, liegt meines Dünkens", sagt Voltaire im philosophischen Wörterbuch, Artikel „Gott", „nicht in metaphysischen Gründen, sondern weit mehr in der Erwägung, dass für das Gemeinwohl ein belohnender und rächender Gott durchaus unerlässlich ist". Da blickt das Augurengesicht heraus. „Keine Gesellschaft kann ohne Gerechtigkeit leben, also ist unser Gott gerecht. . . . Es ist unsinnig, einen Gott zu glauben, welcher lustwandelt, spricht, Mensch wird, als Mensch den Tod am Kreuz stirbt; aber es ist höchste Weisheit, einen Gott zu glauben, welcher straft und belohnt."

„Wenn Gott nicht existieren würde, müssten wir ihn erfinden", sagt er in einem Briefe an Heinrich von Preussen, beeilt sich aber, hinzuzusetzen: „aber die ganze Natur verkündigt laut, dass er existiert". Der teleologische Beweis blieb ihm die theoretische Unterstützung des praktischen Postulates, das er weniger als sittliches denn als soziales anerkennt. Ein besonderes Licht werfen darauf Äusserungen, wie die im Briefe an Damilaville vom 1. April 1766: „Wenn der Pöbel sich mit Denken befasst, ist alles verloren"; und an Tabareau vom 3. Februar 1769: „Das Volk ist immer abgeschmackt und roh; es sind Ochsen, die ein Joch, einen Treiber und Futter benötigen".

Seine rastlose, auf Wirksamkeit nach Aussen gerichtete, ehrgeizige Natur, welche bewirkte, dass Voltaire sich so grosse Verdienste um die Aufklärung und ihre segensreichen Folgen erwarb, war der Vertiefung in die philosophischen Probleme, die ihn beständig beschäftigten, hinderlich. Erst Kant brachte das Verhältnis der Gottesbeweise zueinander und zu dem Problem der Theodicee in helles, philosophisches Licht.

Weit mehr theoretisch interessiert ist Diderot (1713—1784). Philosophie wurde damals in Frankreich in Gesellschaft, in lebhaften Gesprächen und geistreichen Einfällen bei Debatten gemacht. Wir sehen daher dieselben Ideen in fortwährend veränderter Weise sich in den verschiedenen Köpfen spiegeln, die Probleme in beständigem Flusse. Aber vor allem in Diderot spiegelt sich der Kampf des Jahrhunderts, das Problematische der Philosophie seiner Zeit, es gährt in ihm Alles durcheinander, was eine neue Philosophie gebären könnte, wenn das bei ihm oder überhaupt in Frankreich damals möglich gewesen wäre. Er glich darin in gewisser Beziehung der Welt, die er im „Gespräch mit d'Alembert" nach seinem Bilde schuf, in der aus Allem Alles werden kann und deren Grundwesen die fermentierende, lebenerzeugende Materie ist.

Er übersetzte 1745 Shaftesburys Schrift über Tugend und Verdienst und Shaftesburys Schriften nahmen seither einen Einfluss auf sein Denken, der sich auch später nicht verleugnete. In dieselbe Zeit fiel aber auch das Emporkommen des Sensualismus: 1746 erschien Condillacs „Sur l'origine des connaissances humaines", 1749 sein „Traité des systémes", eine Widerlegung der dem Lockeschen entgegengesetzten Systeme Descartes', Spinozas und Leibniz', und 1754 der „Traité des sensations", worin er den Sensualismus noch konsequenter durchführte, als Locke, und das Ich als eine Summe von Eindrücken erklärte. Unabhängig von Condillac verfasste der Schweizer Bonnet 1748 und 1760 zwei sensualistische Schriften. Aber dies waren nicht die eigentlichen Ursprünge, sondern die Symptome der materialistischen Bewegung, deren Ursprünge tiefer lagen. Ein solches Symptom, und zwar ein viel früheres, war auch das Testament des südfranzösischen Pfarrers Meslier, das in Abschriften zirkulierte, von denen Voltaire bereits 1735 durch Theriot Nachricht erhielt, und welches bereits einen konsequenteren und philosophisch tieferen Materialismus und Atheismus lehrte, als selbst Holbach, der 1772 einen Auszug davon herausgab. Vieles in Diderot verrät eine Kenntnis dieses Testa-

ments, zu der er schon frühzeitig im Kreise der Philosophen von Paris gelangt sein mag.

Die Bayleschen Zweifel, die Lockesche Philosophie, vielmehr aber noch der allgemein treibende logische Grund mögen die tieferen Ursprünge dieser materialistischen Bewegung in Frankreich sein. Jedenfalls trat sie gerade um die Zeit des Beginnes von Diderots schriftstellerischer Wirksamkeit zuerst stärker an die Oberfläche.

Und nun stritten zwei Seelen in Diderots Brust. In den Anmerkungen zu der Bearbeitung der Shaftesburyschen Schrift bekämpft er den Atheismus mit Gründen des physikotheologischen Beweises und sagt, wie Shaftesbury, die mörderische Philosophie des Lucretius werde durch seine eigene Poesie, seinen Enthusiasmus für das Schöne widerlegt.

Auch in den „Pensées philosophiques" (1746) entwickelt er Shaftesburysche Gedanken, verteidigt den Skeptizismus als den ersten Schritt zur Wahrheit und sagt: „Man bedarf nicht des Gewichts des Universums, den Atheisten zu zermalmen, der Flügel eines Schmetterlings, das Auge einer Mücke reicht dazu hin".

Aber im „Brief über die Blinden zum Nutzen der Sehenden" (1749), dem er Voltaires Bekanntschaft verdankt, und in dem daranschliessenden Briefwechsel mit Voltaire zeigt er sich schon materialistisch beeinflusst, und was er hier nur als einen Einfall bringt, den er hätte haben können und den er zurückweist, dass Denken und Wollen ein Modus der Existenz der Materie sei, die allein von Ewigkeit her sei, ein Gedanke, den auch Meslier hat, wird in ihm bald darauf zur Überzeugung, die er nicht zurückweisen kann.

Die Begründung des hylozoistischen Materialismus, den Diderot im „Traum d'Alemberts" und „Gespräch mit d'Alembert" (1769) vertritt, ist bei Meslier philosophisch tiefer.[1]) Er zeigt, dass der ontologische Beweis nur eine Realität überhaupt, und nicht Gott beweise. Das allgemeine Wesen, das von Ewigkeit her ist, muss jenes sein, aus dem alle Dinge sind, das in allen ist und in das alle zurückkehren: dies sei aber nur die Materie. Aus ihr entstehen alle Naturwesen bis zum Menschen hinauf. Das Leben der Menschen und Tiere sei eine Art von beständiger Fermentation der Materie, aus der sie zusammengesetzt sind, Empfindungen und Gedanken sind nur besondere und vorübergehende

1) Aus D. F. Strauss, „Voltaire".

Modifikationen dieser Fermentation, die im Tode aufhört, wie ein Licht erlischt, wenn es ausgebrannt ist.

Diderot spinnt diese Gedanken im „Gespräch mit d'Alembert" aus. Er glaubt zwei starke Beweise für das Entstehen des Lebens aus der unorganisierten Materie zu haben: die Entstehung der Infusorien aus dem Schlamme durch Urzeugung und die Entstehung des Vogels aus dem Ei durch Bebrütung. Die Waffen, welche aus der Entdeckung der organischen Keime gegen den Materialismus geschmiedet worden, waren stumpf geworden. Die Theorie, die Diderot auf diese Beweise aufbaut, ist ähnlich derjenigen Häckels, der ja auch eine Urzeugung, wenn auch nicht der Infusorien, sondern des Bathybius annimmt, und in der Entwicklung des Eies die abgekürzte Wiederholung der Stammesgeschichte, also auch der Urzeugung sieht. Auch an dem Stoffwechsel, welcher Marmor mittelst der auf dem Humus gedeihenden Pflanze in Fleisch der Essenden verwandelt, demonstriert Diderot die Wandlung der Materie. Diese ist nicht homogen, sondern in steter Umbildung. Den Atomismus sucht er zu überwinden, indem er die Einheit als Kontinuität erklärt, die aus der Kontiguität entsteht. Zwei lebendige Moleküle werden zu einem und haben dann nur Ein Gefühl, wie zwei Tropfen Quecksilber zusammenfliessen.

„Die Welt beginnt und endet unaufhörlich. Jeden Augenblick ist sie in ihrem Anfang und ihrem Ende; es ist keine andere und es wird nie eine andere sein. In diesem unermesslichen Ozean von Materie gleicht kein Molekül dem andern, kein Molekül auch nur einen Moment hindurch sich selbst. Rerum novus nascitur ordo, das ist ihre ewige Inschrift."

Dieses Meer von ewiger Wandlung würde ein Chaos werden, wenn nicht unveränderliche Gesetze Alles beherrschen würden. Gerade seine heraklitische Weltansicht macht daher Diderot zum Fatalisten.

Die Konsequenzen dieser Weltanschauung für das Problem der Theodicee sind für Diderot dieselben, wie für Meslier. Meslier bewundert die Ordnung und Schönheit der Natur als Werke der Natur; als Werke Gottes könnte er sie nicht bewundern: als solche müssten sie vollkommen und mangellos sein, und das sind sie nicht. Das Entstehen setze ein Vergehen, Auflösung und damit verbundenen Schmerz der empfindenden Körper voraus, die Fruchtbarkeit der Natur einen Kampf ums Dasein. Die Vollkommenheiten der Welt würden für einen gütigen Schöpfer zeugen,

die Übel zeugen aber gegen ihn. Es gibt kein Jenseits, statt eines eingebildeten Himmels soll man das Glück auf der Erde suchen.

Diderot ist mit dem Herzen Theist, mit dem Verstande aber Atheist. Wenn es einen Gott gäbe, so bewiese das Dasein des physischen Übels gegen ihn, dass er entweder ohnmächtig oder böswillig ist, sagt Diderot. Es ist der Zusammenbruch des Deismus, der sich in Diderot vollzieht, zur selben Zeit, da Voltaire zum Pantheismus geführt wird, d'Alembert vom Sensualismus bereits zu Zweifeln an der Wirklichkeit der Dinge, wie sie uns erscheinen, Holbach aber den absoluten Materialismus, die konsequenteste Form all dieser nominalistischen Richtungen, verkündigt; zur selben Zeit, da Kant sich für die Idealität von Raum und Zeit entscheidet.

Aber dies ist nur die eine Seele Diderots. Sein ethischer Idealismus und sein künstlerischer Sinn, frühzeitig durch Shaftesburys Ideen befruchtet, erhob ihn zeitlebens über die Anwendung des Sensualismus auf die Moral und über das blos Mathematische der mechanistischen Weltauffassung, entgegen der Konsequenz seines sonstigen theoretischen Nominalismus.

Als Helvetius' „De l'esprit" erschien, warf ihm Diderot Verwechslung von Bedingung und Ursache vor; die Empfindung sei nur Bedingung des Handelns. Ebenso unterscheidet er im Artikel „Liberté" der Enzyklopädie richtig das Prinzip des Handelns von den Motiven zum Handeln. Ja, im Artikel „Providence" weiss er die menschliche Freiheit mit der göttlichen zu vereinen, da beide in ihrem Wesen identisch seien. Allerdings sind diese Artikel viel früher geschrieben, als das Gespräch mit d'Alembert.

In den „Pensées sur l'interprétation de la nature" (1754) erklärt er sich gegen die Anwendung mathematischer Bestimmungen auf die Physik; die Mathematik sei eine rein intellektuelle Welt, sie entkleide die Körper aller individuellen Eigenschaften. Der Mechanismus mache die Welt nicht verständlicher.

Er fasst hier die Idee eines Prototyps, durch dessen Abänderungen sich die Natur vermannigfaltige. Dies ist das Vorbild des Goetheschen Urphänomens. Bei Shaftesbury haben wir gesehen,[1]) wie er in Anwendung seines Wesensbegriffes auf die Kunst dazu kommt, das ideale Wesen als den Gegenstand der künstlerischen Darstellung zu erkennen. Ebenso setzt nun Diderot

1) S. S. 87 f.

in einem Briefe an Grimm, mit welchem er den „Salon“ von 1767 eröffnet, auseinander, dass die Nachahmung der Natur nur ein Porträt hervorbringt, während das Genie die absolute Schönheit, ein être imaginaire, hervorbringt. Die Natur entferne sich durch die blosse wilde Notwendigkeit, sich zu erhalten und wiederzuerzeugen, immer mehr von der Wahrheit des Urbildes, des intellektualen Bildes, so dass kein Modell für das Idealschöne hinreichen würde. Dort sagt er auch, dass jedes Tier ein System sei, in welchem die äussere Gestalt nur den Prozess des inneren Lebens darstelle, das an und für sich eine untrennbare Einheit sei.

In diesem Wesensbegriff erhob sich Diderot in künstlerischer Intuition über den trostlosen Materialismus seiner Zeit. Er war und blieb Enthusiast für das Wahre, Gute und Schöne, und wollte nur dem Tugendhaften erlauben, Atheist zu sein. Und unter Tugend wollte er etwas verstanden wissen, was aus sich selbst seinen Wert hat, wenn Tugend nicht blosses Wort sein soll. Der Schluss seiner Moral war: so zu wandeln, als ob es einen Gott gebe, der unmöglich zürnen kann, wenn des Menschen Verstand zu schwach ist, ihn zu erkennen.

Diderot war zu wenig kraftvoll und selbständig, um in sich selbst diesen Zwiespalt zu überwinden und die Entwicklung der französischen Philosophie zum Materialismus des Helvetius und Holbach aufhalten zu können. Für die Moral hatte diese Entwicklung die Folge, dass das Angenehme als Zweck, das wohlverstandene selbstsüchtige Interesse als Regulativ aller Handlungen aufgestellt wurde: es gibt nur physisches Gut und Übel, das moralische ist blos ein mittelbares physisches; nur durch den Vorteil selbst und den Schaden für unseren Körper, den sie mittelbar oder unmittelbar herbeiführen, gebieten oder verbieten sich die Handlungen.[1]) Es kann also keine andere Tugend geben, als die in Klugheit besteht.

Für die Theodicee hatte dies die Folge, dass sie überflüssig wurde. In seltsamem inneren Widerspruch leugnet dieser Materialismus die Seele und die Freiheit, um die Menschen zum freien Handeln aufzurufen. Die Natur ist das einzige absolute Wesen, sie ist aber wesentlich mechanisch bewegte Materie.[2]) Der sogenannte Geist ist das Gehirn. Es gibt keine angeborenen Ideen,

1) Nach Volney, natürliches Gesetz.
2) In Holbachs System der Natur.

keine Willensfreiheit, keine Unsterblichkeit. Das sinnlose Dogma von der Freiheit wurde nur erfunden, um das sinnlose Problem der Rechtfertigung Gottes wegen der Übel zu lösen. Der Mensch ist in jedem Augenblicke seines Lebens ein passives Instrument in der Hand der Notwendigkeit.

Merkwürdigerweise soll diese Erkenntnis dem Menschen dennoch dazu helfen, sein Glück selbst zu begründen, indem er nicht Hilfe von einem imaginären Gott erwartet, noch sich durch Furcht vor einem Jenseits zum Spielball der Priester macht. Würden wir die notwendigen Gesetze der Natur erkennen und uns ihnen fügen, so würden wir uns nicht selbst durch falsche Vorstellungen Qualen bereiten.

Wie aber, ist denn nicht auch die Qual und die falsche Vorstellung, die Auflehnung gegen den Priester und dieser selbst, der uns zum Spielball macht, ebenso Natur und notwendig? Was nützt eine Lehre zur Begründung seiner Glückseligkeit einem passiven Instrument? Woher der Irrtum, wenn alles notwendige Konsequenz ist? Wir sind hier bei dem Punkte angelangt, wo der Materialismus sein Prinzip bekennen muss, und der Widerspruch im Prinzip an die Oberfläche tritt. Der Widerspruch entsteht dadurch, dass der Materialist, um sich die grösste mögliche Freiheit des Handelns zu sichern, die ganze Natur blos als Substrat seines Handelns, also als Materie betrachtet, die andern Menschen mit eingeschlossen, und eben deshalb sich selbst von dieser Betrachtung stillschweigend ausnimmt.

Die sozialen und politischen Zustände in Frankreich hatten diese agitatorische Überspannung des Materialismus hervorgebracht. Man wollte frei sein von Priesterherrschaft und aller Moralheuchelei der verderbten Gesellschaft und leugnete darum die Freiheit, Gott und alles, was mit der Religion irgendwie zusammenhing. Man wollte eine reinere und wenigstens aufrichtigere Moral und eine Erneuerung der sozialen und politischen Zustände herbeiführen und glaubte dies nur auf diese Weise, durch die handgreifliche Demonstration des eigenen, wohlverstandenen Vorteils zu erreichen. Und vielleicht war dies in dieser Zeit und an diesem Orte noch das Beste, was geschehen konnte.

Im vollsten und bewussten Gegensatz zu der in gewisser Hinsicht mehr zerstörenden als aufbauenden Richtung des Materialismus steht das Denken und Wirken Jean Jaques Rousseaus,

eines der für die Geschichte der Menschheit bedeutendsten Geister. Er nimmt innerhalb der französischen Philosophie seiner Zeit eine ähnliche Stellung ein, wie etwa Shaftesbury gegenüber Locke. Wie Tacitus den Römern die Sitten der Germanen, so stellt Rousseau der Verderbtheit der französischen Sitten die Einfachheit und Erhabenheit der Natur entgegen, rüttelt die Gewissen wach und kämpft gegen die Menschen für die Sache der Menschheit.

Durch seinen eigentümlichen Lebens- und Bildungsgang von vornherein in Gegensatz zur Triumphe feiernden Modephilosophie gebracht, war Rousseaus Sonderstellung schon durch seine geistige Eigenart bedingt, nur aus dem selbsterlebten, innersten Gefühle heraus sich allmählich zu Begriffen durcharbeiten zu können. Wenn schon die Unfähigkeit des schwerblütigen Träumers, die Gesellschaft zu beherrschen, ihn antreiben musste, Welt und Gesellschaft lieber zu meiden und die Einsamkeit ihr vorzuziehen, so gab es doch für ihn auch einen tieferen Grund dieses Hanges: sich allen Störungen möglichst zu entziehen, welche sich ihm auf dem weiten Weg entgegenstellen konnten, den sein Denken von den sich in Gefühlen drängenden unklaren Begriffen zu klaren Gedanken zurückzulegen hatte. In dieser inneren Arbeit des Klarwerdens über sich selbst musste ihn das überall laut sich vordrängende Fertigsein der Aufklärung stören und daher abstossen. Aber unfähig sein Urteil aufzuschieben, bis die durch das Gefühl ihm unmittelbar gewissen Wahrheiten auch verstandesmässig begriffen wären, griff er zu überlieferten Begriffen, die seiner gefühlten Wahrheit nicht ganz adäquat waren und ihn daher in Widersprüche verwickelten, oder er war genötigt, oft mehr durch rednerisches Feuer als durch klare Begriffe überzeugen zu wollen; und dieser Umstand war es, der ihn in ein schiefes Licht stellte und ihm von seinen Gegnern den ungerechten Vorwurf der Sucht nach Paradoxieen zuzog, wie denn auch ein begeisterter Moralidealismus von den aufgeklärten Anhängern eines Helvetius für nicht viel mehr als Heuchelei gehalten werden konnte.

Es kommt dem Versuche einer Neubegründung der Philosophie gleich, wenn Rousseau seinen savoyischen Vicar nach dem Vorbilde Descartes' die ersten Grundlagen aller Gewissheit aufsuchen und von ihnen ausgehen lässt. Er beginnt mit Zweifeln an Allem und findet eine Regel der Wahrheit, die er entschlossen ist, in Anwendung zu bringen: als erwiesen zu betrachten, was die aufrichtige Zustimmung seines Herzens findet und als wahr alles, was mit

diesen ersten Wahrheiten in einem notwendigen Zusammenhange zu stehen scheint; alles andere solle unentschieden bleiben.

Mit Recht bemerkt Rousseau an anderer Stelle,[1]) nur dieses innere Gefühl der Zustimmung sei der Schutz gegen die Sophismen eines Zenon, der die Bewegung leugnete, oder eines Berkeley, der die Körper leugnet. Aber so richtig die Grundregel ist, so gelingt es Rousseau doch ebensowenig wie Descartes oder Spinoza, sich durch sie vor Irrtümern zu bewahren.

Vom Dasein einer materiellen Aussenwelt überzeugen ihn seine Sinne, die sich dabei passiv und getreu abbildend verhalten. Die Empfindung ist daher die Quelle jener Wahrheit, die in den Dingen liegt, nicht im Geiste.[2]) Dagegen ist die Fähigkeit zu vergleichen und zu urteilen eine von der Fähigkeit wahrzunehmen verschiedene, aktive, selbsttätige Kraft des Geistes, welcher auch die Verknüpfung der Empfindungen verschiedener Sinne untereinander obliegt. Daraus schliesst Rousseau aber nur, dass das Subjekt der Wahrheit umso näher komme, je weniger es sein Urteil einmische.[3]) Diese eigentümliche erkenntnistheoretische Ansicht ist sehr wichtig und bezeichnend für Rousseau und enthält den ganzen Widerspruch, der sich durch Rousseaus Philosophie zieht. Sie hängt mit seinen Anschauungen über den unversöhnten Widerstreit zwischen Natur und Menschenwillkür, Instinkt und Reflexion zusammen, wonach er dem aktiven Eingreifen in den Gang der Natur nur ein Irregehen zuzugestehen geneigt ist. In der aktiven Tätigkeit des Urteilens sieht eben Rousseau nur jene Reflexion, die er von der unmittelbaren Gefühlserkenntnis fernhalten will. Dennoch geht diese Tätigkeit von dem besseren Teile des Menschenwesens, dem geistigen aus, und beweist ihm das Dasein eines aktiven, geistigen Prinzipes im Menschen, der Seele, neben dem materiellen, passiven. Ja, die menschliche Freiheit

1) Brief an M. de*** vom 25. Jänner 1769, Musset-Pathay Bd. 22.

2) Émile, Paris 1802 chez Crapart, Tome III, 20; „Je sais seulement que la vérité est dans les choses et non pas dans mon esprit qui les juge, et que moins je mets du mien dans les jugemens que j'en porte, plus je sui sûr d'approcher de la vérité: ainsi ma règle de me livrer au sentiment plus qu'à la raison, est confirmée par la raison même."

3) III, 19: „Pourquoi donc est-ce que je me trompe . . ., pourquoi l'image, qui est la sensation, n'est-elle pas conforme à son modèle, qui est l'objet? C'est que je suis actif quand je juge, que l'opération qui compare est fautive, et que mon entendement qui juge les rapports, mêle ses erreurs à la vérité des sensations qui ne montrent que les objets."

beruht allein auf dieser Fähigkeit des Urteilens.[1]) Es ist paradox, dass dieses Höhere im Menschen die Natur eigentlich nur zu stören vermag. In einem andern Zusammenhang äussert sich Rousseau denn auch ganz anders über das Wesen und die Beziehung der beiden Prinzipien im Menschen, indem er dem Geiste eine unmittelbare Gefühlserkenntnis zuschreibt, insofern in ihm die Quelle der moralischen Wahrheiten liege.

Erst Kant gelang es, diesen bei Rousseau unversöhnten Widerspruch zu lösen, indem er den Anteil der Spontaneität des Bewusstseins an der Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmungen nachwies, die nicht von unserer Willkür abhängt und nicht von der Natur abweicht, sondern die beiden Seiten der Menschennatur, die geistige und sinnliche, eint.[2])

Übrigens übersieht Rousseau, dass schon die Unterscheidung von Empfindung und Gegenstand, von sinnlicher Wahrnehmung und Urteilsakt, ein Akt der Reflexion ist.

Von der Erkenntnis, dass es eine materielle Aussenwelt und etwas Tätiges, Geistiges in mir gibt, schreitet Rousseau ungeduldig zu seinen weiteren Folgerungen vor. Das sichtbare Weltall, an sich blos zerstreute und tote Materie ohne Einheit und Organisation, könne die Ursache seiner Bewegungen und ihrer Gesetze nicht in sich selbst, sondern nur in einem substantiellen Grunde ausser der Materie haben. Da eine unendliche Reihe von Ursachen anzunehmen unzulässig und eine erste Ursache uns nur in unserem Willen, der den Körper bewegt, bekannt ist, müsse man glauben, dass ein Wille nach Analogie unseres Willens das Weltall bewegt und die Natur beseelt. „Es hängt nicht von mir ab, zu glauben, dass die passive und tote Materie im Stande gewesen sei, lebende und fühlende Wesen hervorzubringen, dass ein blinder Zufall intelligente Wesen habe erzeugen können, dass das, was nicht denkt, vermocht habe, Schöpfer denkender Wesen zu sein.“ Ein Chaos, aus dem durch Zufall der Kosmos entstünde, sei noch viel unbegreiflicher, als die Harmonie des Weltalls. Wir vermögen die Ordnung der Welt zu beurteilen, auch ohne den Endzweck und das Ganze zu kennen, indem wir schon aus den anscheinenden Zweckmässigkeiten in den Teilen die des Ganzen ahnend erschliessen.

---

1) Émile, III, 46: die Freiheit des Menschen ist nur eine ähnliche Fähigkeit wie die Fähigkeit zu urteilen, oder eine von dieser abgeleitete.

2) Doch ist das sentiment intérieur verwandt dieser Spontaneität.

Das Ganze bildet eine Einheit und offenbart ein einziges geistiges Wesen:[1] Gott, die erste Ursache aller Bewegung, Ordnung und Zweckmässigkeit, das einzige absolute, durch sich selbst tätige, fühlende, denkende und wollende Wesen, Dasselbe für unsere Seelen, was diese für unsern Körper sind,[2] der gemeinsame Mittelpunkt aller Geschöpfe. Gottes Intelligenz ist nicht diskursiv, sondern intuitiv: für sie gibt es weder Prämissen noch Schlussfolgerungen, sie ist die absolute Anschauung; alle Wahrheiten machen für sie nur eine einzige Idee aus, alle Orte einen einzigen Punkt, alle Zeiten einen einzigen Augenblick; sie sieht in gleicher Weise alles Wirkliche und Mögliche mit einemmale. Gott wirkt durch seinen blossen Willen, nicht wie der Mensch durch Mittel, sondern unmittelbar.

Doch bleibt die Art seines Wirkens gänzlich rätselhaft und je mehr Rousseau die Wahrheit dieser seiner Gottesvorstellung fühlt, umso weniger kann er sie begreifen. Es liegt ihm ferne, den natürlichen Zusammenhang der Dinge durch das Eingreifen des göttlichen Willens stören zu lassen, aber der Zusammenhang dieser Natur mit dem göttlichen Willen gehört zu den Unbegreiflichkeiten, die ihm keine Zweifel an seinem Glauben erregen, weil es solche in jedem System, ja in anderen weit mehr gebe. Doch äussert er gelegentlich einen Gedanken, der geeignet wäre, über die grossen Schwierigkeiten hinauszuführen, die aus den von ihm Gott beigelegten Prädikaten erwachsen, über die Schwierigkeit, aus allgemeinen Willensentschlüssen die besonderen Ereignisse zu erklären; er sagt nämlich:[3] vielleicht sind die Einzelereignisse überhaupt nichts in den Augen des Herrn der Welt, seine Vorsehung blos eine allgemeine, die sich nur auf die Geschlechter und Arten erstreckt, nicht auf die Weise, wie sich jedes einzelne Individuum durch das kurze Leben schlägt.[4] Durch eine Ausführung dieses Gedankens, die Rousseau aber unterlässt, würde sein über Zeit und Raum erhabener Gottesbegriff eine erhöhte Bedeutung bekommen.

Im Zusammenhange seiner Theologie gibt nun Rousseau eine ganz eigentümliche ontologische Theodicee. Selbstliebe sei eine

1) Shaftesburys „Union“ und „Supreme Mind“. Vgl. S. 86.

2) Shaftesburys die „forming forms“ formende höchste Form. Ähnlich auch Mendelssohn im Phädon 1767.

3) Brief an Voltaire vom 18. August 1756.

4) Vergl. das S. 68 f. Gesagte.

wesentliche Eigenschaft, wie jedes sich fühlenden Wesens, so auch Gottes. Da nun Gott eine schrankenlose Allmacht besitzt, also mit keinem Wesen in Konflikt kommen kann, ist seine Selbstliebe zugleich Güte. Gottes Güte sei Liebe zur Ordnung und aus ihr folge Gottes Gerechtigkeit, die nichts anderes sei, als Erhaltung der Ordnung, da Gott nicht mit sich selbst in Widerspruch geraten kann. „Wer Alles kann, kann nichts wollen, als was gut ist". Diese etwas unklare und fast an die Herleitung des Rechts von der Macht bei Spinoza erinnernde Deduktion wird verständlicher, wenn man ihr Vorbild bei Shaftesbury heranzieht.[1])

Übrigens gründet sich Rousseaus Überzeugung nicht auf die hier versuchten Beweise. „Ich wünsche viel zu sehr, dass es einen Gott gebe, als dass ich es nicht glauben sollte," schreibt er am 23. Dezember 1761 in einem nicht abgesandten Brief an Moultou.

Der Glaube an Gott schliesst aber, wie er Voltaire im Briefe über dessen „Désastre" beweist, die ganze Theodicee ein: wenn Gott existiert, so ist er mächtig, weise und gerecht, alles ist dann gut, die Seele unsterblich. Dagegen folgert er im Emil die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele aus dem Triumphe des Bösen und der Unterdrückung des Gerechten in dieser Welt. Das Jenseits muss die Ausgleichung bringen, da die Seele, von den Täuschungen der Sinne und den Fesseln des Körpers befreit, in die ursprüngliche Ordnung der Dinge zurückkehren und das höchste Wesen und die ewigen Wahrheiten schauen wird, und dadurch, je nach dem Schicksal, das sie sich bereitet hat, reine Freude oder bittere Reue empfinden wird. In den Erinnerungen an dieses Leben wird Lohn und Strafe bestehen. Aber schon hienieden nimmt diese Gerechtigkeit ihren Anfang, das Böse straft sich selbst, die Hölle ist im Herzen des Bösen.

Dadurch, dass Gott die Geschöpfe ins Dasein rief, hat er ihnen jenes Gut verheissen, dessen Vorstellung und Bedürfnis er in sie gelegt hat. Aber wir haben die Verpflichtung, uns durch Tugend dessen würdig zu erweisen. Gutes tun ist der einzige wahre Gottesdienst, Gott verlangt nur den Dienst des Herzens. Gibt es keinen Gott, so handelt nur der Böse vernünftig. „Erhalte deine Seele," ruft der Vicar seinem Schüler zu, „in einem Zustande, dass sie immer wünscht, es möge ein Gott sein, und

1) S. S. 85.

du wirst nie an seinem Dasein zweifeln." Wenn auch Rousseau sagt, der Glaube an Gott sei weder zur Sittlichkeit noch zur Glückseligkeit notwendig, da es nur nötig sei, Gottes Willen zu befolgen, der in unser Herz geschrieben ist, und jeder gerichtet werden wird nach dem, was er getan, und nicht nach dem, was er geglaubt,[1]) so schliesst diese Begründung doch den Glauben an Gott ein.

Er bekennt sich Voltaire gegenüber zum Optimismus Leibnizens und Popes und sagt: Popes Gedicht habe ihm seine Leiden versüsst und ihn Geduld gelehrt. Voltaires Ansicht sei grausam. Wenn er schon entweder an der Allmacht oder an der Güte Gottes zweifeln sollte, würde er das erste tun. Nicht ob Alles gut, sondern ob das All gut und Alles für das All gut sei, sei die Frage,[2]) die sich aber nur durch einen Schluss aus den Vollkommenheiten Gottes beantworten lasse. Dagegen sagt er im Emil: welches Glück kann grösser sein, als das Gefühl, einem System anzugehören, in welchem Alles gut ist?[3])

Es gibt kein anderes Übel, als das, welches sich die Menschen selbst zufügen, bleibt Rousseaus Behauptung, obwohl auch der Mensch nach ihm von Natur gut ist. „In der Natur ist überall Harmonie und Ebenmass, das Menschengeschlecht bietet das Bild von Verwirrung und Unordnung. Unter den Elementen herrscht Einklang, die Menschen leben im Chaos! Die Tiere sind glücklich, ihr König allein ist unglücklich! O Weisheit, wo sind deine Gesetze? O Vorsehung, regierst du so die Welt? Allgütiges Wesen, wo ist deine Macht? Ich sehe das Übel auf Erden!"[4]) Und Rousseau antwortet sich darauf:[5]) „Mensch, forsche nicht länger nach dem Urheber des Übels; dieser Urheber bist du selbst."

Gott hat den Menschen frei geschaffen, damit er des höchsten Glückes teilhaftig werde. Seine freien Handlungen sind von der Vorsehung unabhängig, sie will das Böse nicht, welches der Mensch, seine Freiheit missbrauchend, tut, sie lässt es blos zu, teils weil es in ihren Augen bedeutungslos ist, teils um ein grösseres Übel,

1) Brief an Voltaire und Brief an M. de***.

2) Auch hier, 1756, zeigt sich schon der Einfluss der Theodicee Shaftesburys. Vgl. S. 85.

3) Émile, III, 80.

4) III, 40. Das Vorbild dieser pathetischen Klage findet sich bei Shaftesbury, Moralists S. 106/7.

5) III, 50.

das der Herabwürdigung der freien Natur zu verhindern. Die allgemeine Ordnung vermag der Mensch nicht zu stören, das Böse, das er tut, fällt auf ihn selbst zurück. Die Freiheit, die ihn fähig macht, zu sündigen, ist es aber auch allein, die ihn zur Tugend und den edelsten Genüssen befähigt.

Die physischen Übel, die wir leiden, verschulden wir teils selbst, teils vergrössern wir sie wenigstens. Falscher Ehrgeiz und Laster aller Art untergraben unsere Gesundheit, die Bösen vergiften ihr und anderer Leben. Der Mensch in seiner ursprünglichen Einfachheit ist nur wenigen Übeln unterworfen. Der körperliche Schmerz ist ursprünglich nur eine notwendige Mahnung, einer Unterordnung abzuhelfen, Bedürfnisse zu stillen. Schmerz und Tod sind notwendig verknüpft mit Entstehen und Vergehen, das Leben ist eben ein positives aber endliches Gut.[1]) Selbst ein Elementarereignis, wie das Erdbeben von Lissabon, hat nur durch die Schuld der Menschen, durch ihre Art des Wohnens und Städtebauens, mit welcher sie sich von der Natur entfernen, zu so schrecklichen Folgen geführt.[2]) „Beseitigt unsere unglücklichen Fortschritte, beseitigt unsere Irrtümer und Laster, beseitigt das Menschenwerk, und Alles ist gut."

Das einzige wirkliche Übel wäre demnach das moralische.

In der Ethik schliesst sich Rousseau zunächst ganz an Shaftesbury an. Aber er verknüpft dessen Lehre von den zwei Trieben im Menschen mit seiner dualistischen Ansicht über das Menschenwesen und mit den Behauptungen seiner beiden Diskurse.

Auch Rousseau setzt die Selbstliebe (amour de soi) und die Liebe zum moralisch Schönen einander entgegen.[3]) Aber in der Ausführung dieses Gedankens entstehen ihm unlöschbare Schwierigkeiten.

Der Mensch ist kein einfaches Wesen. Daher ist auch sein ursprünglicher Trieb, die Selbstliebe doppelt: die Selbstliebe des

---

1) Brief an M. de***.

2) Brief an Voltaire.

3) Émile, III, 40: „En méditant sur la nature de l'homme, j'y crus découvrir deux principes distincts, dont l'un l'élevoit à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de la justice et du beau moral, . . . et dont l'autre le ramenoit bassement en lui-même, l'asservissoit à l'empire des sens, aux passions qui sont leurs ministres, et contrarioit par elles tout ce que lui inspiroit le sentiment du premier."

Ebenso nennt er den ersteren dieser beiden Triebe III, 66: enthousiasme de la vertu, amour du beau.

Körpers und die Selbstliebe der Seele, deren beider Wohlsein nicht dasselbe ist. Das Begehren der Sinne bezieht sich auf das Wohlsein des Körpers, die Liebe zur Ordnung auf das der Seele.[1])

Diese Liebe ist ein in der Tiefe unserer Seele liegendes angeborenes Prinzip der Gerechtigkeit und Tugend, nach dem wir alles moralisch beurteilen, der einzige und unfehlbare Richter über gut und böse, der uns über das Tier erhebt, das Gewissen. Die Liebe zum Guten und der Hass gegen das Böse sind uns eben so natürlich, wie die Liebe zu uns selbst.[2])

Von hier an beginnt Rousseau sich in unlösliche Widersprüche zu verwickeln. Da das Gewissen, also der moralische Trieb unfehlbar ist, müsste das Böse dem physischen Triebe allein zugeschrieben werden. Und wirklich tut dies Rousseau, solange er die beiden Triebe wie die beiden Substanzen, denen sie anhängen, einander entgegensetzt, dem Vorbilde Platons folgend. Die Seele strebt zu den hohen Regionen der intellektuellen Welt, der Körper ist blos die materielle Fessel, die sie hinunterzieht.[3]) Ich bin frei, wenn ich dem Gewissen folge, unfrei, wenn ich die Stimme der Seele hindere, sich gegen das Gesetz des Körpers zu erheben „Der Mensch ist von Natur gut" würde unter diesen Voraussetzungen nur bedeuten: die Stimme des Gewissens ist in ihm von Natur stärker als das Gesetz des Körpers. Was ist denn nun aber das Ich, welches sich entscheidet und handelt, dem moralischen oder dem sinnlichen Antrieb folgt, sich erhebt oder fällt, alles aus vollkommener Freiheit? Innerhalb des schroffen Dualismus der zwei Substanzen, Seele und Körper, lässt sich keine Antwort auf diese Frage finden. Bei Platon ist es die Seele selbst, die in einer vorzeitlichen Tat sich entscheidet und wählt;[4]) bei Rousseau, der die Seele mit dem Shaftesburyschen Trieb zum moralisch Schönen identifiziert, kann sie nur das Gute wählen oder durch

1) Brief an Erzbischof Beaumont von Paris, Musset-Pathay, 6. Bd., S. 39. Émile, III, 41: „si se préférer à tout est un penchant naturel à l'homme, et si pourtant le premier sentiment de la justice est inné dans le coeur humain, que celui qui fait de l'homme un être simple, leve ces contradictions, et je ne reconnois plus d'une substance."

2) Émile, III, 70 ff., S. 63: „la conscience ne trompe jamais . . . elle est à l'ame ce que l'instinct est au corps."

3) Émile, III, 40—45.

4) „. . . ἀρετὴ ἀδέσποτον, . . . αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος," spricht die Lachesis zu den Seelen auf der Wiese des Gerichts, im 10. Buche des Staates.

den Körper unterdrückt werden. Dennoch behauptet er, dass die Verderbnis des Menschen eigenes Werk ist[1]) und der Wille sich frei für das Böse entscheidet, mindestens im Anfange. Später allerdings wird das Böse zur Gewohnheit und zwingt dann, obwohl der Mensch auch dann noch die Freiheit hat, sich über sich selbst durch Betrachtung Gottes und Sehnsucht nach Erlösung von den Fesseln des Leibes zu erheben.[2]) Damit würde aber das Böse, das blos im Leibe seine Quelle hat und von der Seele nicht zustimmend anerkannt wird, zu einem blos physischen Übel gemacht. Es bleibt nur übrig, anzunehmen, dass blos die erste Zustimmung zum Bösen des Menschen Schuld ist, die unentrinnbare Gewohnheit aber, die dieser ersten Verderbnis des Willens folgt, als physisches Übel, ja als Strafe zu betrachten, von der erst der Tod die Seele befreit. Die Grenzen zwischen moralischem und physischem Übel verwischen sich bei dieser Auffassung. Die Freiheit, die Rousseau, wenn er sein Gefühl befragt, unbedingt und gewiss ist, geht ihm verloren, wenn er seine vergangenen Handlungen rückblickend betrachtet;[3]) so meint er denn, dass bei gewissen Handlungen, über die er sich nachträglich Vorwürfe macht, nicht sein ganzes Selbst beteiligt war, sondern nur sein körperliches Ich.

Dadurch, dass Rousseau, wie später Kant, im Siege über das Böse die Tugend sieht, die ohne Kampf nicht gedacht werden könne, wird das Wesen der Tugend und des Guten an das Wesen des Bösen geknüpft und die Möglichkeit des Bösen gerechtfertigt.

Der schroffen dualistischen Entgegensetzung von Körper und Seele steht aber eine zweite Auffassung entgegen, die Rousseau unterschiedslos mit der ersten vermengt, obwohl sie von dieser sehr verschieden ist. Darnach wäre der ganze Mensch von Natur gut, sein einziger Grundtrieb, der amour de soi, erklärt an und für sich auch die Nächstenliebe, das Mitleid, während nach

1) Émile, III, 82: „leur première dépravement vient de leur volonté."
2) Émile, III, 83/4.
3) Dieses Gefühl von Gebundenheit und Bestimmtheit zeigt sich, wenn er sagt, die erste Begegnung mit der Warens am Palmsonntag 1728 sei für sein ganzes Leben entscheidend geworden und habe durch eine unentrinnbare Kette von Begebenheiten das Schicksal bewirkt, das über dem Reste seiner Tage waltete (Rêveries, X); oder wenn er in den Confessions sein ganzes übriges Leben als die unvermeidliche Folge der „Verirrung", die Preisfrage der Akademie Dijon verneinend beantwortet zu haben, ansieht.

der ersten Auffassung erst der moralische Trieb das Gute erklärt und die physische Selbstliebe sich nur auf das eigene physische Wohl des Menschen bezieht.[1]) Nach dieser zweiten Auffassung[2]) stehen nicht Instinkt und Gewissen, physische und moralische Selbstliebe in einem Gegensatze, die Menschenliebe stammt unmittelbar aus der Selbstliebe, indem ich mich mit den Mitmenschen identifiziere.[3]) In diesem Gedankengange kommt Rousseau der Idee des Sittengesetzes sehr nahe, da die Maximen einer von allen individuellen Bedingungen noch freien Selbstliebe eben dadurch die Form des Gesetzes erlangen. Ihren höchsten Ausdruck findet diese Idee in dem Begriffe des Gesamtwillens (volonté générale), welcher im Gegensatz zur blossen Summe der Einzelwillen (volonté de tous) Ausdruck des Volkes, der Menschheit als Idee ist und in der Übereinstimmung mit welchem die Tugend besteht.[4])

Das Böse kann hier nur in einem Abfall von der ursprünglich guten Natur bestehen.

Die ursprüngliche Selbstliebe, die immer gut, immer der Ordnung gemäss ist,[5]) entartet zur Eigenliebe, indem der Blick auf die Nebenmenschen zu Vergleichungen antreibt und zum Wunsche, deren Stelle einzunehmen. Dadurch, dass sie aufhört, ein absolutes Gefühl zu sein (also sich Urteile assimiliert), artet sie bei grossen Seelen in Stolz, bei kleinen in Eitelkeit aus und nährt sich bei Allen stets auf Kosten des Nächsten.

---

1) Émile, III, 71: „Sans doute nul n'agit que pour son bien; mais s'il est un bien moral dont il faut tenir compte, on n'expliquera jamais, par l'intérêt propre, que les actions des méchants."

2) Diese findet sich im übrigen Teile des 4. Buches des Emil, die erste nur im Bekenntnis des savoyischen Vicars. Das legt die Vermutung nahe, dass vielleicht dieses Bekenntnis eine selbständig entstandene und in den Emil nachträglich eingefügte philosophische Schrift ist.

3) Émile, II, 199 f., 249: „Etendons l'amour-propre sur les autres êtres, nous le transformerons en vertu."

4) Angesichts der obigen Darstellung der beiden verschiedenen Ansichten Rousseaus über den Ursprung des Guten und Bösen darf auch bemerkt werden, dass auch inbezug auf die Auffassung des Wesens der Tugend selbst in beiden Ausführungen ein feiner Unterschied besteht: dort besteht es in der Übereinstimmung mit der Idee des Guten, hier in der Übereinstimmung mit der Idee des Gesetzes; dort ist Tugend persönliche sittliche Hoheit, hier ist es tätige Nächstenliebe; dort beruht sie auf Überwindung des Bösen, hier nicht, sondern ist ursprünglich.

5) Émile, II, 137.

Sobald die Eigenliebe angefacht ist, mischt sich das relative Ich unaufhörlich ins Spiel, man beobachtet Andere nur, um auf sich selbst zurückzukommen, der Grund des Bösen ist gelegt.[1])

Für diese Veränderung lassen sich aus Rousseaus Ausführungen wieder zwei verschiedene Erklärungen entnehmen. Das Gewissen treibt zwar an, das Gute zu lieben, aber dies angeborene Gefühl ist blind und erkennt nicht, was das Gute sei; dies tut erst die Vernunft. Der Wille ist zwar frei, aber diese Freiheit geht nicht so weit, etwas anderes wollen zu können, als was ich für mir heilsam erachte. Der Wille entscheidet sich also nach dem Urteile, dieses aber wird bestimmt und beschränkt durch das individuelle Vermögen zu urteilen. Der Gegensatz von Instinkt und Reflexion spielt hier wieder seine Rolle, so dass das Verhältnis zwischen Körper und Seele das umgekehrte wird, wie in der früher dargelegten platonisierenden Auffassung. Die Reflexion, welche nach Rousseau die reine, harmonische, sich selbst unbewusst zur Ordnung wirkende Natur stört, ist es auch, die hier den Irrtum einlässt und unserer Willkür die Wege öffnet, auf welchen wir die Ordnung der Natur verlassen, welche anstatt der wahren Güter uns eingebildete vorgaukelt und trügerischen Bildern eines falschen Glückes uns nachjagen lässt. Widerspruchsvoller Weise ist hier wieder die Eigentätigkeit des Geistes, die uns ethisch hinaufhebt, auch dieselbe, welche durch ihr theoretisches Irren diese Wirkung wieder aufhebt.[2]) Hier setzt bedeutungsvoll die Erziehung ein, welche eine rein vorbeugende sein und die Störung der natürlichen Entwicklung verhindern soll.

Obwohl Rousseau das Böse in dieser Erklärung auf den Irrtum zurückführt, lässt dennoch der Irrtum auch den Willen nicht

---

1) Die Eigenliebe ist nicht, wie es nach Höffdings Darstellung scheinen könnte, ein zweiter Trieb neben der Selbstliebe; sondern die Selbstliebe, und zwar offenbar die im engeren Sinne sogenannte — denn die Selbstliebe der Seele kann nur unterdrückt aber nicht verkehrt werden — entartet zur Eigenliebe durch falsche Richtung auf das relative Ich, wie sie ihrer natürlichen Richtung nach in die soziale Liebe übergeht, indem das Selbst sich nicht im Gegensatz zum Ganzen oder als dessen Mittelpunkt, sondern als im Ganzen sein Wesen habend fühlt.

2) Verwandt hiermit ist Kants erkenntnistheoretische Skepsis und Trennung der theoretischen und praktischen Vernunft. — Der ersten, platonischen Auffassung Rousseaus gemäss ist es übrigens wieder umgekehrt und sind es die Sinne und der Körper, welche Ursache des Irrtums sind, im Widerspruch mit seiner Erkenntnistheorie (Émile III, 55).

unberührt, denn es findet eine Verkehrung der Triebe statt, Rousseau gerät hier in die Untiefen des radikalen, obgleich erst gewordenen Bösen in der Menschennatur, und es bleibt überhaupt unklar, ob der Willensakt oder der Erkenntnisakt der erste Ursprung des Bösen ist.[1]) Hier bietet sich also ein Anknüpfungspunkt an die zuerst dargestellte dualistische Lehre von den zwei Trieben, obwohl beide Lehren sonst nicht in Einklang zu bringen sind.

Eine zweite Erklärung des Abfalls von der Natur schreibt überhaupt dem einzelnen Menschen gar nicht die Schuld daran zu, weder seinem Irrtum noch der Verkehrung seines Willens, sondern führt ihn auf etwas Notwendiges zurück, auf die menschliche Gesellschaft überhaupt.[2]) In der von Natur guten oder wenigstens moralisch indifferenten Selbstliebe liegt, wie die Anlage zur sozialen Liebe, so auch die Anlage, durch das blosse Gefühl von den Verhältnissen, in denen wir zu Andern stehen, sich in die Eigenliebe zu verwandeln, die für sich den Vorrang vor Andern will. Sie ist gleichsam die zum Bewusstsein ihres Gegensatzes zu Andern erwachte Selbstliebe, die nun auf das relative Ich der Reflexion gerichtet ist. Der Mensch der Gesellschaft lebt nicht in und aus sich selbst, sondern nur in der Meinung Anderer und schöpft das Gefühl des eigenen Daseins fast ausschliesslich aus fremdem Urteil.[3]) Durch das Verharren in einem von Rousseau fingierten Urzustande, in welchem gesellige Beziehungen noch nicht existieren,[4]) könnte diese Depravation zwar verhindert werden; aber da der Mensch seiner Anlage nach zur Gesellschaft bestimmt ist,[5]) lässt sich diese Verwandlung gar nicht aufhalten.

In dem Brief an Beaumont, in welchem Rousseau seine Lehren nochmals kurz darstellt und verteidigt, sucht er sie auch nochmals in Einklang zu bringen. Der ursprüngliche einfache Trieb der Selbstliebe wird hier, wie im Discours sur l'inégalité, dem physischen Instinkt gleichgesetzt; denn der moralische Trieb, das Ge-

1) Nur der Missbrauch der Freiheit sei Schuld an dem Bösen; welchen andern Gebrauch könnte aber der Mensch von seiner Freiheit machen, als indem er dem folgt, was er als gut erkennt? (Émile, III, 46 ff.)

2) Ebenso Kant in „Die Religion", 3. Stück.

3) Discours sur l'inégalité.

4) Es ist für die Beurteilung unwesentlich, ob Rousseau mit dem Urmenschen blos ein dem Begriffe nach oder auch der Wirklichkeit nach Früheres, ein φύσει oder auch γενέσει πρότερον meint.

5) Émile, III, 74: „l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir."

wissen, sei bei dem Urmenschen noch nicht erwacht, es ist blos in der Anlage bei ihm vorhanden, er gleicht dem Tier. Der also moralisch indifferente Naturmensch hat dennoch ein angeborenes Mitleid, das die Tugend ersetzt.[1]) Im Brief an Beaumont sagt Rousseau fast in einem Athem: der Mensch ist von Natur gut, und: sein einziger Trieb, die Selbstliebe, wird erst durch die Umstände gut oder böse.[2]) Im Zusammenleben mit den Menschen erwacht der latente moralische Trieb zum Guten, zur sozialen Liebe. Aber anstatt dass der ursprünglich gute oder wenigstens schuldlose Mensch dadurch nur besser würde oder mindestens gut bliebe, ist es paradoxerweise der Grund, dass der Mensch böse wird: der ursprünglich unschuldige sinnliche Trieb gerät, um des Gegensatzes von Körper und Seele willen, in Gegensatz zum geistigen Trieb zur Ordnung und beginnt ihn zu verwirren und das Gewissen, das erst durch das Zusammenleben der Menschen entsteht, zu ersticken. Zuerst aber, um die Lehre von der ursprünglichen Güte zu retten, da Rousseau hier den ursprünglichen Trieb indifferent sein lässt, bewirkt das Überwiegen der Übereinstimmung in den Einsichten über die Gegensätze der Interessen, dass der Mensch zunächst einmal durch das Erwachen des Gewissens „gut" wird. Dann erst geraten die Einzelinteressen in Konflikt, die gute Selbstliebe verwandelt sich in die böse Eigenliebe, keiner will das öffentliche Wohl, als sofern es mit dem seinigen übereinstimmt.[3]) Gerade durch dasselbe also, wodurch das Gute erst geweckt wird, wird es auch, eine Totgeburt, erstickt. Die Entwicklung der Anlage zum Guten, durch die Gesellschaft, macht den erst unschuldigen Trieb der Selbstliebe zum bösen Trieb, der im Kampfe als der stärkere notwendig siegt; das Gute selbst verschuldet in paradoxer Weise das Böse.

Es liesse sich der Versuch machen, all diese einander widersprechenden Theorien über den Ursprung des Bösen künstlich und gewaltsam zu vereinigen oder vielmehr zu vermengen. Ich halte einen solchen Versuch wenigstens für die historische Betrachtung von Rousseaus Philosophie für wertlos. Rousseaus Fehler bestand

1) Discours sur l'inégalité.

2) Oeuvres, Musset-Pathay, VI, 38/9.

3) Diese Verurteilung des Helvetiusschen Moralprinzipes stimmt übrigens nicht ganz damit überein, dass Rousseau im Emil die Liebe zu Gott, des Kindes zur Umgebung, in ganz gleicher Weise aus der Selbstliebe ableitet.

gerade darin, dass er zu sehr an versuchten Begriffsbildungen festhielt und die Reife seiner tiefen Grundgedanken nicht abwartete, sondern durch erzwungene, scheinbare Konsequenz ersetzen wollte. Wie wenig Rousseau selbst einen Ausweg aus seinen Widersprüchen wusste, beweist der Brief vom 15. Jänner 1769, in welchem er sagt: ich habe einmal von diesen Dingen gehandelt; aber Sie haben jenes Geschwätz (rabâcheries) nicht gelesen und ich habe es vergessen, und wir taten beide gut daran. Es handle sich ihm nicht um Beweise, sondern um sein Gefühl. Dagegen hält er auch in diesem Briefe daran fest, dass der Dualismus der beiden Substanzen alle die Schwierigkeiten vom Übel in der Welt löse.

Seine Deduktionen wären weniger widerspruchsvoll geworden, wenn er dem Shaftesburyschen Vorbilde treuer geblieben wäre. So aber mischte er den platonischen Dualismus hinein und seine äusserliche Zusammensetzung des Menschen aus Seele und Leib verhindert ihn, zur Wesenseinheit des Menschen vorzudringen. Auch Gott und Menschen stellt er nur äusserlich gegenüber. Dazu kommt aber noch — im geraden Gegensatz zu Shaftesbury — die Idee der verderblichen Wirkung der Gesellschaft, welche Rousseaus eigentliche ihm eigentümliche Zutat ist und offenbar durch jenen äusseren Anlass der Dijoner Preisaufgaben entstanden ist, wenngleich ihr die richtige Idee von der sittenverderbenden Wirkung einer verkehrten Gesellschaftsordnung, die er in der französischen Gesellschaft vor Augen hatte, zu Grunde liegt.

Sieht man aber von seinen Beweisen und Deduktionen ab, so bleibt Rousseau das hohe Verdienst, auf die Schäden und Verkehrtheiten der Gesellschaft und deren verderbliche Folgen für die sittliche Entwicklung des Menschen mit unerbittlicher Strenge hingewiesen zu haben, aber auch auf den Weg zur Überwindung dieser Schäden, in seiner Erziehungsidee und seiner Staatsidee, beide ausserordentlich fruchtbar für die folgenden Zeiten.

Das von ihm aufgestellte Ideal der Rückkehr zur Natur ist, wenn man auf seine eigentliche Meinung sieht, und nicht auf seine irreführenden begrifflichen Deduktionen, gar nicht so sehr verschieden von dem Fortschritt zum Ideal der Humanität, welches von Herder bald an die Stelle des Rousseauschen Naturevangeliums gesetzt wurde. Der Unterschied, der doch besteht, hat darin seinen Grund, dass Rousseau seinen Begriff der Natur seinen persönlichen Bedürfnissen und Gefühlen anpasste und, an

Stelle dessen was ihm am schwersten war: ein ästhetisches Ideal gegenständlich zu denken, ein subjektives, eudämonistisches Ideal setzte. Es hängt mit den Grenzen seiner Begabung zusammen, vermöge welcher er zwar der höchsten subjektiven poetischen Stimmung fähig war, aber nicht ebenso der objektiven Darstellung des künstlerischen Gegenstandes. Er bringt es, wie Schiller von ihm sagt, „selten oder nie zu der ästhetischen Freiheit, welche der Dichter seinem Stoff gegenüber behaupten, seinem Leser mitteilen muss". Sein eudämonistisches Ideal besteht im Freisein von allem Leiden, seine Sehnsucht nach Natur bedeutet Sehnsucht nach ungestörtem Dasein, frei von Leiden des Körpers und der Seele. Auch das Gute und Schöne ist ihm weniger um seiner selbst willen als um der Befriedigung der Seele willen wertvoll. Aber die Menschheit strebt nicht nach ihrem Werke durch blosse Subtraktion des Unerträglichen, sie ist nicht blos in der Abwehr aktiv und blos passiv im Wege zur Vollendung ihrer natürlichen Bestimmung. Das wahre Wesen des Menschen ist nicht einstmal vollkommen gewesen und jetzt verderbt, seine Erkenntnis weist uns nach vorwärts und nicht nach rückwärts. Durch seinen Naturbegriff unterscheidet sich Rousseau auch von Shaftesbury: dieser meint die ideale Natur des Menschen, wenn er auffordert die Natur zu erkennen und ihr zu folgen.

Rousseau blieb bis an sein Lebensende treu seinem Optimismus, wenn ihm auch dessen philosophische Begründung nicht gelang. Und wenn er sich fragte, so war es das religiöse Gefühl der Hoffnung, bis über das Leben hinaus, das ihn trotz aller Leiden nie verlässt und Alles verschönt. Er kann sich nicht genug wundern, dass Voltaire, der sein Leben in fürstlichem Wohlstand und an Ehren reich beschloss, beständig die Schöpfung anklagte, während doch, wenn irgend Jemand, er, Rousseau, das Recht gehabt hätte, die Übel, unter denen die Menschen hienieden leiden, grösser zu machen, als sie sind. Diese seine alles verschönende Hoffnung beruht auf seiner Gewissheit von Gottes Dasein, in welcher ihn die Überzeugung von der Haltlosigkeit des atheistischen Materialismus bestärkte. Es sei unmöglich, was immer Locke sage, dass Materie denke; die Unbegreiflichkeit der Verbindung und Wechselwirkung beider Substanzen werde nicht besser, sondern schlechter, wenn man Eine Substanz annehme, als ob Operationen so verschiedenartiger Naturen sich besser an einem, als an zwei Subjekten erklären liessen. Die Materie sei keiner wahren Einheit

fähig. „Es gibt in der Natur nur Individuen; aber welches sind diese Individuen? Ist jedes elementare Atom ein empfindendes Wesen, wie soll ich dann die innige Verbindung verstehen, in welcher sich das Eine in dem Andern dergestalt empfindet, dass ihre beiden Ich in ein einziges zusammenfliessen?“ Man verschanzt sich hinter die Subtilität der Atome, um das Entstehen der Gedanken aus Kombinationen der Materie nach mechanischen Gesetzen zu erklären. Aber was nennt ihr subtil? Alle Masse sind relativ und aus dem Tanz der Atome kann sowenig wie aus dem Tanz und der Verschränkung von Felsenquadern der Gedanke entstehen.[1])

Rousseau ist der Repräsentant und Vorkämpfer einer tiefgehenden Strömung gegen den vorherrschenden Rationalismus, welcher die ganze reiche und vielgestaltige Wirklichkeit über gewissen ihrer formalen Prinzipien zu verlieren drohte. Diese Strömung setzt dem abstrahierenden Denken das unverleugbare Gefühl als Erkenntnisgrund entgegen. Darum vergleicht Rousseau die Materialisten Tauben, die kein Gehör für die Wünsche und Unruhe ihres Innern haben. Die Empfindsamkeit des Zeitalters ist der erste Ausdruck für diese Reaktion gegen die Verstandesphilosophie und der fruchtbare Boden für die grosse Wirkung Rousseaus, vor allem auf das damalige junge Deutschland. Seine eigentliche bedeutende Fortsetzung fand Rousseaus philosophisches Prinzip in Jacobi.

Auf die Beziehungen Rousseaus zu Kant, die sehr bedeutend sind, habe ich teils hingewiesen, teils ergeben sie sich aus der Darstellung von selbst. Bei allen bedeutenden Geistern der letzten Periode des 18. Jahrhunderts zeigt sich Rousseaus Einfluss, vor allem bei den Stürmern und Drängern der deutschen Dichtung.

Der Revolution hat er, gegen seine Absicht, jene Waffen geschmiedet, die im Fanatismus der Idee liegen. Die Konstruktion aus der Idee feiert in seiner Gesellschafts- und Staatslehre theoretisch ihren Triumph, wie nachher praktisch in der Revolution. An ihr zeigte sich aber sowohl, dass nur der Idealismus grosser Taten fähig ist, als auch dass, wie Schiller ausführt, eine idealistische Moral leichter zu Verirrungen führt, als eine „realistische“.[2])

1) Brief an M. de***.

2) In der Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung. Ähnlich nennt Schiller in der Abhandlung „Über Anmut und Würde“ den Perfektionsgrundsatz, eine abstrakte Idee von allgemeiner Weltvollkommenheit zu realisieren, weil er über die Wahl der Mittel nicht verlegen ist, für nicht weniger bedenklich, als einen groben Materialismus in den moralischen Prinzipien.

Rousseau blieb seinen friedlichen Idealen treu. In den Verfolgungen, die er um ihretwillen erlitt, erhob er sich selbst zur Charaktergrösse. Seine Hoffnung war, dereinst, wenn seine Seele von der Hülle des Leibes befreit und dadurch von den irdischen Torheiten und Lastern erlöst ganz sie selbst sein würde, aus Gottes Hand die Gerechtigkeit zu empfangen. Möge diese Hoffnung sich ihm in seinem Nachruhm erfüllen.

Kap. XI.
Von Leibniz zu Herder.

Um dieselbe Zeit, da in Frankreich das Alte in der Philosophie in Trümmer sank und die Lehre des Materialismus an die Oberfläche stieg, gingen auch in Deutschland analoge Veränderungen vor.

Die Mängel und Widersprüche der Philosophie Leibnizens offenbaren sich durch die Neigung, ihre bedeutendsten Ideen mehr im Sinne des Spinozismus aufzufassen. Lag diese Tendenz schon unbewusst als Folge der Bemühungen um ein konsequentere Deutung der Leibnizschen Lehren in den Geistern, so wurde sie noch verstärkt dadurch, dass die Beschäftigung mit Spinoza neuerdings in Aufnahme kam, angeregt durch das 1733 erschienene „Leben des Spinoza“ von Johann Colerus, der als evangelischer Pastor nicht ungehört Spinoza vor dem Vorwurfe der Gottlosigkeit in Schutz nahm. Als ein meteorartiges Symptom der heranbrechenden Wandlung kann auch jener philosophische Sonderling betrachtet werden, Johann Christian Edelmann (1698—1767), der vom Pietismus eines Tages durch die Worte des Evangeliums *Θεὸς ἦν ὁ λόγος* wie durch eine Erleuchtung befreit, später durch den Satz Spinozas: „Deum causam rerum immanentem non transeuntem statuo“ zum Studium Spinozas getrieben, die Welt als eine Emanation der Gottheit erklärt[1]) und sich für seinen Pantheismus im „abgenötigten, jedoch Andern nicht wieder aufgenötigten Glaubensbekenntnis“ vom 14. Sept. 1745 auch auf Paulus, Röm. 11, 36, beruft. Auch war er ein heftiger Gegner der Leibniz-Wolffschen Philosophie, wie Buddeus, bei dem er 1720—1724 in Jena studiert hatte.

1) „Moses mit dem aufgedeckten Angesicht“, 1740. Nach Hettner.

Jene Punkte, an welchen die Leibnizsche Philosophie in Spinozismus überzugehen neigte, waren gerade dieselben, in welchen er diesen zu überwinden suchte.

Er hatte seinen Monaden Veränderung und Entwicklung zugeschrieben, aber ohne jenen mathematischen Substanzbegriff ganz aufzugeben, welcher alle Entwicklung zu einem blossen Akzidenz der Substanz, alle Wirkung zwischen den Substanzen zu einem blossen Schein oder zu einer Erscheinung macht. Auch Spinoza verlegt alle wahre Kausalität in Gott, aber in Konsequenz des Substanzbegriffs ist diese Kausalität — wie bei Leibniz' Monaden die Entwicklung — eine immanente, die Naturdinge sind blosse Akzidenzen Gottes.[1]) Daher konnte Mendelssohn[2]) Leibniz' Lehre von der prästabilierten Harmonie zwischen Seele und Körper für dasselbe wie Spinozas monistische Identitätslehre halten. Und da auch bei Leibniz Gott durch seinen Verstand Grund der Essenz der Dinge ist[3]) und erst durch seinen Willen Ursache ihrer Existenz, konnte Mendelssohn sagen, Spinozas „Irrtum" bestehe nur darin, dass er von der wirklichen, sichtbaren Welt behaupte, was nach den Leibnizianern nur von dem Plane der Welt behauptet wird, wie er antecedenter ad decretum in dem göttlichen Verstande existiert hat. Diese von Lessings Freunde zu Gunsten der Leibnizschen Lehre gemachte Unterscheidung muss sich aber in ihr Gegenteil verkehren, sobald sich zeigt, dass der Vorzug der Wirklichkeit vor der Möglichkeit darnach in dem Dasein ausser Gott bestände, also auf einer anthropomorphistisch endlichen Gottesvorstellung beruht. Daher sagt Lessing (der 1763 das Studium Spinozas aufnahm) in der während seines Lebens zurückgehaltenen Schrift „über die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott", die Wirklichkeit ausser Gott müsste sich von der Wirklichkeit in Gott durch etwas unterscheiden, wovon Gott keinen Begriff hätte; ist aber in Gott ein Begriff der Wirklichkeit der Dinge, dann auch die Sache selbst, und zwar die ganze wirkliche Sache. Denselben Pantheismus verrät er in einer andern Jugendschrift, im „Christentum der Vernunft", worin er sagt: „Vorstellen und

1) Vergl. Kants Krit. d. Urteilskraft, § 73.

2) „Gespräche" (1756).

3) Nämlich inkonsequenterweise, soferne die ewigen Wahrheiten, in denen auch die Essenz der Dinge enthalten ist, zwar von Gott (d. i. seinem Willen) unabhängig sind, dennoch aber nur dadurch, dass Gott sie denkt, Realität haben.

Schaffen ist bei Gott Eins", also keine Möglichkeit in Gottes Denken anerkennen kann, die nicht Wirklichkeit ist.

Dies sind notwendige Folgen der Inkonsequenzen Leibnizens, nach welchem sich die wirkliche Welt von den unendlichen möglichen Welten im Verstande Gottes nicht unterscheidet. Um dieselbe Zeit begann sich auch Kant von der Leibnizschen Philosophie zu entfernen, und im „Einzig möglichen Beweisgrund" (1763), wo er Gott als den Grund der inneren Möglichkeit aller Dinge sowohl ihrer Form als ihrer Materie nach erfasst, verwirft er die Lehre von der Wahl der wirklichen Welt unter allen möglichen und den Leibnizschen Dualismus der Naturen in Gott. Er sagt:[1]) „Das, was sich in den Möglichkeiten der Dinge zur Vollkommenheit und Schönheit in vortrefflichen Planen darbietet, ist als ein für sich notwendiger Gegenstand der göttlichen Weisheit, aber nicht selbst als eine Folge von diesem unbegreiflichen Wesen angesehen worden. Man hat die Abhängigkeit anderer Dinge bloss auf ihr Dasein eingeschränkt, wodurch ein grosser Anteil an dem Grunde von so viel Vollkommenheit jener obersten Natur entzogen, und ich weiss nicht, welchem ewigen Undinge beigemessen wird." „Welche Schranken, die dem Unabhängigen aus einem fremden Grunde gesetzt sein würden, wenn selbst diese Möglichkeiten nicht in ihm gegründet wären? Und was für ein unverständliches Ungefähr, dass sich in diesem Felde der Möglichkeit, ohne Voraussetzung irgend eines Existierenden[2]), Einheit und fruchtbare Zusammenpassung findet, dadurch das Wesen von den höchsten Graden der Macht und Weisheit, wenn jene äussere Verhältnisse mit seinen innern Vermögen verglichen werden, sich im Stande sieht, grosse Vollkommenheit zuwege zu bringen? Gewiss eine solche Vorstellung überliefert nimmermehr den Ursprung des Guten ohne allen Abbruch in die Hand eines einzigen Wesens." Daher begreift Kant: „dass man viel weniger Grund habe, aus vorausgesetzten Möglichkeiten, die man gleichwohl nicht genug bewähren kann, auf ein notwendiges Betragen des vollkommensten Wesens[3]) zu schliessen (welches so beschaffen

1) Achte Betrachtung.

2) Leibniz' Reich der ewigen Wahrheiten, die von Gott unabhängig sind.

3) D. i. die Wahl des Besten unter allem Möglichen, welche eine Dissonanz der Möglichkeit mit dem Willen Gottes voraussetzt, eine Dissonanz zwischen seinem Verstande und Willen, welche anthropomorphistisch ist.

ist, dass es den Begriff der grössten Harmonie in ihm zu schmälern scheint), als aus der erkannten Harmonie, die die Möglichkeiten der Dinge mit der göttlichen Natur haben müssen, von demjenigen, was diesem Wesen am anständigsten zu sein erkannt wird, auf die Möglichkeiten zu schliessen.“ In diesem Aufsatze korrigiert also Kant das Anthropomorphistische in Leibniz' Gottesbegriff, geht aber auch über Spinoza hinaus, da er an Stelle des gewöhnlichen Begriffs der (quantitativen) Unendlichkeit Gottes den von der göttlichen Allgenugsamkeit setzt. Er nähert sich vielmehr dem Aristotelischen und Descartesschen Gottesbegriff und der ontologischen Theodicee, indem er jene Fehler in Leibniz' kosmologischem Gottesbeweise, welche ich früher auseinandergesetzt habe, richtigstellt.

Es ist bekannt, dass Herder in jener Zeit, in welche dieser Aufsatz Kants fällt, dessen Schüler war, und es ist wahrscheinlich, dass damals in ihm der Grund zu seinem pantheistischen Gottesbegriff und durch Kants Kosmogonie und Physikotheologie zu seiner pantheistischen Naturbetrachtung gelegt wurde. Dieser Einfluss Kants auf Herder ist nicht geringer zu schätzen, als der Leibnizens, Rousseaus, Shaftesburys und zuletzt Spinozas, mit welchem später Jacobi alle Welt bekannt machte, der aus einem kurz vor Lessings Tode mit ihm gehabten Gespräche (1780) dessen Spinozismus verriet. Herder verband aber seinen Pantheismus mit dem Leibnizschen Begriffe der substantiellen Kräfte und ging dadurch über Spinoza hinaus.

Denn der Pantheismus, dem sich die hervorragendsten Geister Deutschlands mehr und mehr zuwandten, war kein Rückschritt zu Spinoza sondern ein Fortschritt vom Deismus. Leibniz hatte sich vor den Mängeln des Spinozischen Systems durch übertriebenen Anthropomorphismus zu schützen gesucht, weil ihm der tiefere logische Grund dieser Mängel nicht klar geworden war, der im mathematischen Substanzbegriff lag. Über diese Mängel suchte er aber auch dadurch hinauszuschreiten, dass er den Begriff der Entwicklung mit dem der Substanz zu vereinigen suchte, ja er brachte sogar in die Mathematik dies dynamische Prinzip durch die Infinitesimalrechnung, freilich aber auch den Begriff der mathematisch bestimmten Bewegung in den der Entwicklung.

Wie wenig Leibniz mit dem Begriffe der Entwicklung Ernst machen konnte, sieht man schon aus seiner Unentschiedenheit über die für das Problem der Theodicee wesentliche Frage, ob die Welt

ihre grösste Vollkommenheit immerwährend habe oder erst allmählich erreiche. Jenes nennt er — mit einer an Aristotelische Begriffsprägungen (σιμὸν u. a.) erinnernden Kürze — die Hypothese des Rektangels, dieses die Hypothese der Hyperbel. Er hält die Frage für nicht entscheidbar, aber offenbar nicht einmal für sehr wichtig. Sein Begriff von Vollkommenheit ist ein quantitativer, Vollkommenheit ist daher im Ganzen der Welt und besteht in der vollständigen Stufenleiter, welche alle Grade der Realität der Monaden enthält. Eine solche feste Ordnung macht aber jeden Begriff von Entwicklung unmöglich. Sie könnte nur in der Steigerung der Quantität bestehen, für die aber nirgends ein Raum ist, da die Summe des Ganzen dieselbe bleibt und jede Änderung die Ordnung stören würde. Selbst wo Leibniz auf den Einwand, keine Welt könne die vollkommenste sein, erwidert, die Welt sei kein Ganzes, sondern erstrecke sich durch die ganze kommende Ewigkeit, soll ihm dies offenbar (er verlässt den Einwand gleich wieder) nur dazu dienen, die unendliche Quantität der Zeit auf die quantitative Vollkommenheit der Welt zu beziehen und nicht auf eine unendliche qualitative Perfektionibilität.[1]) Von dieser kann auch darum keine Rede sein, weil die Schranken, durch welche alle Unvollkommenheit bedingt ist, in den ewigen Wahrheiten ruhen, also immer gleich bleiben und nicht vermindert werden können.

Dennoch liegt in Leibniz' Lehre von den eingepflanzten Kräften, die er dem gewöhnlichen Substanzbegriff substituieren will, der Keim der späteren Entwicklungsideen, die sich von den Fehlern der Leibnizschen Begriffe befreiten.

Lessing spinnt im „Christentum der Vernunft" die Leibnizsche Lehre von der Präexistenz und Unsterblichkeit der Seelen, die er auf die Evolution und Involution der Keime gründet, weiter aus zu einer Lehre von der Wiedergeburt und Seelenwanderung. Er versucht dabei, die Stufenfolge als Entwicklungsreihe darzustellen, und macht sich über diese Entwicklungsstufen ähnliche Ideen, wie Haller,[2]) der die Vermutung ausspricht, dass die

1) Bei Plotinus enthält die Idee der Stufenleiter noch nicht den Widerspruch der abgezählten Unendlichkeit. Bei Leibniz potenziert sich dieser Widerspruch im Begriffe der doppelten Unendlichkeit einer unendlichen Anzahl möglicher Welten, deren jede eine unendliche Anzahl von Monaden enthält.

2) Über den Ursprung des Übels, 2. Buch.

höheren Wesen mehr Sinne haben, vielleicht ganz Auge seien. Ähnliche Ideen entwickelt Voltaire im „Mikromegas“. Solche Palingenesiegedanken tauchten damals überall auf. Die Vervollkommnung der menschlichen Seele im Leben scheint Lessing keinen Sinn zu haben, wenn sie mit dem Tode abgeschnitten wäre.

Bedeutender ist der Entwicklungsgedanke in einem der letzten Entwürfe Lessings, der „Erziehung des Menschengeschlechts“ ausgedrückt.

Shaftesbury sagt, dass die Religion ein Unterricht und Fortschreiten der Seele zur Vollkommenheit ist und die Motive von Lohn und Strafe von grösster Wichtigkeit für uns sind, bis wir, eines geläuterten Unterrichtes fähig, von diesem knechtischen Zustande zu dem edlen Dienst der Neigung und Liebe geführt werden.[1]) Dies ist der Erziehungsgedanke der Lessingschen Schrift, welcher den Offenbarungsglauben als erziehenden Vorbereitungszustand, und jenen Zustand, da der Mensch, „je überzeugter sein Verstand einer immer bessern Zukunft sich fühlt, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen nicht nötig haben wird, da er das Gute tun wird, weil es das Gute ist“ — als den Vollendungszustand der Menschheit in der Zeit eines neuen, ewigen Evangeliums erklärt.

Aber Lessings philosophische Ideen waren, wie das Gespräch mit Jacobi beweist, vor seinem Tode, der zu früh für diesen herrlichen Geist eintrat, noch in einem unausgereiften Zustand. Der Entwicklungsgedanke durchdrang nicht seine ganze Denkweise, obwohl er selbst so viel zum Fortschritte der Menschheit beigetragen hat. In der Frage, ob die Welt ihre Vollkommenheit immerwährend habe oder erst erreiche, entschied er sich für das erstere, ein Beweis, dass auch Lessing sich als Leibnizianer die Vollkommenheit nur quantitativ vorstellt: die Summe der Vollkommenheit, meint er, sei im ersten Falle grösser, als im zweiten.

1) „Is it not still for the Good of Mankind and of the World, that Obedience to the Rule of Right shou'd some way or other be paid; if not in the best way, yet at least in this imperfect one? And is it not to be shewn, that altho this Service of Fear be allow'd ever so low or base; yet Religion still being a Discipline, and Progress of the Soul towards Perfection, the Motive of Reward and Punishment is primary and of the highest moment with us; till such time as being capable of more sublime Instruction, we are led from this servile State, to the generous Service of Affection and Love?“

Auch sein späterer Spinozismus kann an dieser Vorstellungsweise nichts geändert haben.

Weit philosophischer und die ganze Weltanschauung umfassend gestaltete sich die Entwicklungsidee bei Herder.

Von vornherein durch seine enthusiastische Natur zur Opposition gegen den mathematischen Rationalismus der Aufklärung gestimmt, wurde seine reiche und lebhafte Jünglingsseele befruchtet durch die reichen Ansätze, welche Kant in den Jahren 1762—1764 bewegten. Durch Kant lernte er auch Rousseau kennen, dessen „Emil" gerade erschienen war. Diese Einflüsse, zu denen später noch Shaftesbury und Spinoza kamen, waren es, die Herder nie verliessen, der überdies aus allen Wurzeln, die ihm die reiche geistige Nahrung der gährenden und treibenden Zeit zuführten, seine Kraft saugte. Sein ihm ursprünglicher Sinn für das Individualische machte ihn befähigt, jene lähmenden, leeren Abstraktionen abzuwerfen, welche die Entwicklung der Philosophie zu ihrem Ziele seit der Herrschaft der Mathematik in der Philosophie verhinderten, und sein geistiger Entwicklungsgang begünstigte diese Revolution in hohem Masse.

Zur philosophischen Grundlage seines lebendigen Substanzbegriffs diente auch ihm Leibniz' Begriff der Entelechien, der eingepflanzten Kräfte. Aber er sieht keinen Grund, diesen die Fähigkeit zu wirken in der Leibnizschen Weise abzusprechen. „Ich habe noch keine Philosophie gekannt, die, was Kraft sei, erkläre . . . Was Philosophie tut, ist bemerken, untereinander ordnen, erläutern, nachdem sie Kraft, Reiz, Wirkung schon immer voraussetzt. Nun begreife ich nicht, warum man, wenn sich in jedem Einzelnen nichts erklären lässt, die Wirkung des Einen ins Andre leugnen und Erscheinungen der Natur in der Vereinigung Zweier Hohn sprechen müsste, die man bei jedem einzelnen unerklärt annimmt. Wer mir sagt, was Kraft in der Seele sei, und wie sie in ihr wirke, dem will ich gleich erklären, wie sie ausser sich, auch auf andre Seelen, auch auf Körper wirke, die vielleicht nicht in der Natur durch solche Bretterwände von der Seele geschieden sind, als sie die Klammern unsrer Metaphysik scheiden. Überhaupt ist in der Natur nichts geschieden; Alles fliesst durch unmerkliche Übergänge ineinander; und gewiss, was Leben in der Schöpfung ist, ist in allen Gestalten, Formen und Kanälen nur ein Geist, eine Flamme."[1])

1) Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, 1778.

Da Herder von vielleicht ebenso grossem Einfluss auf die Gestaltung der philosophischen Überzeugung und Bildung Goethes, wie Kant auf diejenige Schillers wurde, so erscheint es von Bedeutung, auf Herders philosophische Ideen näher einzugehen.

Die Einwirkung der Philosophie Spinozas brachte die Gestalt der Herderschen Philosophie zu ihrem Abschluss, und da man gewohnt ist, jede Art Pantheismus kurzweg dem Spinozismus gleichzusetzen, spricht man auch wohl vom Spinozismus Herders und Goethes. Ihre Weltanschauung ist aber von derjenigen Spinozas durchaus sehr verschieden, wenngleich vielleicht Goethe dieser Unterschied nicht klar war und Herder ihn für unbedeutend und blos durch Spinozas Cartesianische Ausdrucksweise verschuldet hielt.

Nennt man Pantheismus, indem man diesem Begriffe eine dynamische Bedeutung gibt, nicht blos jene Auffassung von Gott, welche ihn und die Welt für Eins hält, sonden auch jene, welche ihn in der Natur durch Gesetzlichkeit überhaupt und im weitesten Sinne wirkend und schaffend denkt, so sind Schiller und Goethe Pantheisten, wenn auch nicht im Sinne Spinozas.

Spinozas Einschlag in die Philosophie seiner Zeit bestand wesentlich darin, dass er der Substanz ausser den anderen mathematischen Vollkommenheiten, wie der Unveränderlichkeit, auch noch die Unendlichkeit zuerkannte. Spinozas Grund für die Annahme einer einzigen, unendlichen Substanz ist analog dem Leibnizschen Satze vom Nichtzuunterscheidenden, auf den Leibniz die innere Verschiedenheit aller Monaden voneinander gründet; da Spinoza aber nach seiner Definition der Substanz keine solche innere Verschiedenheiten anerkennen kann, kann es für ihn nur eine einzige Monade, eine Substanz geben, Gott. Gibt es aber nur Eine Substanz, ist diese Alles, so nimmt Alles damit auch an ihrer Unveränderlichkeit Teil, es ist Alles dadurch mathematisch notwendig, Endlichkeit und Veränderung, Geistigkeit und Körperlichkeit sind aber nur Akzidenzen — von denen es in Spinozas System nie klar wird, woher sie zu der unbeweglichen, einzigen Substanz hinzukommen — sie sind Seins- oder Erscheinungsweisen Gottes. Spinoza hat den Mut gehabt, mit Einem Begriffe alle Konsequenzen aus dem Substanzbegriffe der formalen Logik zu ziehen, den Andere nicht hatten, indem er endliche Substanzen leugnete. Daher war Jacobi nicht im Unrecht, als er behauptete, alle Verstandesphilosophie führe ad absurdum, und den Spinozismus hierfür als Demonstration gebrauchte.

So dachte Herder seinen Pantheismus nicht, dass er einem erdachten Substanzbegriff die Welt anpassen wollte, vielmehr suchte er zu dem erschauten Reichtum der Gestaltungen der Natur einen Substanzbegriff, der fähig war, ihn auszudrücken; und dazu bot sich ihm der Leibnizsche Begriff der substantiellen Kräfte. Indem er Spinoza zumutete, mit seinen Modis dasselbe gemeint zu haben, und sagt: die Gottheit offenbare sich in unendlichen Kräften auf unendliche Weisen, hatte er etwas ganz Anderes an die Stelle von Spinozas System gesetzt. Nicht Identität vermittelt ihm die Kluft zwischen Geist und Materie, sondern Synthesis. Spinoza, meint er, sei durch Descartes irregeführt worden, der das Wesen der Materie in der Ausdehnung sah. Herder bekämpft dies wie Leibniz, der das Wesen der Materie in die Kraft setzt. Auch Spinoza, meint Herder, habe das Verbindende zwischen Ausdehnung und Denken gesucht und im Wesen Gottes, der Macht gefunden; dies sei aber nichts anderes, als in den Modis die Kräfte.[1])

Das Vermittelnde zwischen dem Leibnizschen Individualismus und dem Spinozischen Universalismus wurde ihm aber Kants Gottesbegriff vom Jahre 1763.

In seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (1784) nimmt er die Idee Kants im Kantischen Geiste auf, indem er nach den Regeln der verbesserten Teleologie, die Kant im „Beweisgrunde“ gibt, eine im Sinne seiner Kosmogonie abgefasste, aber nicht nur die Entstehung des Weltsystems, der bewohnten Erde und ihrer Gestalt, sondern auch ihre Bewohner, die organisierten Wesen, die Menschen, ihre geschichtliche Entwicklung und den Ausblick auf das Ziel dieser Entwicklung in reicher, anschaulicher Fülle umfassende Betrachtung gibt.

Kant gibt die Regel, nicht aus besonderen Absichten die Entstehung zu erklären, sondern das Entstehen von so Zweckmässigem aus allgemeiner mechanischer Wirksamkeit der Natur als höchste Weisheit zu bewundern. Die Ursache selbst der vorteilhaftesten Verfassungen sei in solchen allgemeinen Gesetzen zu suchen, die mit einer notwendigen Einheit, ausser anderen anständigen Folgen, noch auf die Hervorbringung dieser Wirkungen in Beziehung stehen. Gerade so sagt Herder, wenn wir Gott partikulare Absichten zuschreiben, kämen wir oft zu Erklärungen, die wir wieder zurücknehmen müssten; dem entgeht der „bescheidene Naturforscher, der uns zwar nicht partikulare Willensmeinungen

1) In „Gott“ 1787.

aus der Kammer des göttlichen Rats verkündigt, aber dafür die Beschaffenheit der Dinge selbst untersucht und auf die ihnen wesentlich eingepflanzten Gesetze merket". („Gott.") Kant sagt: „Selbst im Baue der Tiere ist zu vermuten: dass eine einzige Anlage eine fruchtbare Tauglichkeit zu vielen vorteilhaften Folgen haben werde, wozu wir anfänglich vielerlei besondere Anstalten nötig finden möchten". Und Herder macht davon die Anwendung, indem er in den „Ideen" den Vorzug des Menschen vor dem Tiere, seine hervorragende Kopfbildung und alles, was damit zusammenhängt, auf den aufrechten Gang des Menschen zurückzuführen sucht. Die ganze Natur ist nach Herder ein Werdeprozess, an dem auch die Materie selbst teilnimmt. Der Mensch ist seinem Körper nach ein Kompendium der Welt: Kalk und Erde, Salze und Säuren, Öl und Wasser, Kräfte der Vegetation, der Reize, der Empfindungen sind in ihm organisch vereint und ineinander verwebt. Organisation ist eine Masse unendlich vieler zusammengedrängter Kräfte. Kraft und Organ sind zwar innigst verbunden, aber nicht dasselbe. Das Reich der unsichtbaren inwohnenden Kräfte steht in demselben genauen Zusammenhang und Übergang, den wir an den äusseren Bildungen wahrnehmen. Der Körper ist das Werkzeug der Seele, andererseits ist die Organisation eigentlich nur eine Leiterin der Kräfte zu einer höhern Bildung.

Der Tod ist eine Art Verpuppung, ein Übergang, analog dem Wachstum und Stoffwechsel im Leben. Wie es unter den Tieren Mittelgattungen gibt, durch welche die immer nur nach einem Haupttypus schaffende Natur von einer Gattung zur andern übergeht, so ist der Mensch eine Mittelgattung zwischen Tier und höherem Wesen. Die gottähnliche Humanität ist es, welche in die neue, wahre Gestalt der Menschheit in jene Welt übergehen wird. Dazu ist die Entwicklung der Menschheit auf Erden ein Vorbereitungszustand.

Die Leibniz'schen Ideen, welche in diese Synthese eingegangen sind, sind unverkennbar. Merkwürdig ist die Opposition Kants gegen den 1784 erschienenen ersten Teil der „Ideen". Im Widerspruch zu seiner eigenen, oben zitierten 3. Regel der verbesserten Methode der Physikotheologie,[1]) die Herder befolgte, schreibt er in der Jenaer „Allg. Litteraturzeitung": „Bestimmen zu wollen, welche Organisierung des Kopfs äusserlich in seiner Figur und innerlich in Ansehung seines Gehirns, mit der Anlage zum auf-

1) „Beweisgrund", 6. Betr., 3. Rosenkranz S. 240.

rechten Gang notwendig verbunden sei, noch mehr aber, wie eine blos auf diesen Zweck gerichtete Organisation den Grund des Vernunftvermögens enthalte, dessen das Tier dadurch teilhaftig wird, das übersteigt offenbar alle menschliche Vernunft, sie mag nun am physiologischen Leitfaden tappen, oder am metaphysischen fliegen wollen.“ Aber, abgesehen von der Frage, die der zweite Teil des Satzes aufwirft und die nicht so schlechtweg zu beantworten ist, hat Herder Recht: er erfasste richtig den Grundunterschied im Bau des Menschen und der Tiere und die Möglichkeit der Gehirnentwicklung folgt aus der Kopfhaltung schon deshalb, weil das Gesicht sowohl beim Tier als beim Menschen nach vorne gerichtet sein muss; freilich wirken noch andere Ursachen mit, Herder wollte aber nur die erste unterscheidende Bedingung der Möglichkeit, die „Anlage welche eine fruchtbare Tauglichkeit zu vielen Folgen hat“ bezeichnen.

Kant selbst hatte, nur wenige Monate vor dieser Kritik von Herders Ideen, im Novemberheft der Berliner Monatsschrift 1785 in dem Aufsatze: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ eine Anwendung derselben Grundsätze auf die geschichtliche Entwicklung gegeben, und dadurch gleichsam den ersten Teil von Herders „Ideen“, der sich auf die natürliche Entwicklung bezog, ergänzt. Die Natur, sagt er daselbst, habe dem Menschen Vernunft und darauf sich gründende Freiheit des Willens gegeben, und damit angezeigt, dass er Alles aus sich selbst herausbringen soll, was über die mechanische Anordnung eines tierischen Daseins geht, und dass er keiner andern Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigne Vernunft verschafft hat, gleich als habe sie es mehr auf seine vernünftige Selbstschätzung, als auf sein Wohlergehen angelegt. Selbst der Hang zum Missbrauch seiner Freiheit, seine Ungeselligkeit und Herrschsucht haben wohltätige Folgen, indem sie alle Kräfte erwecken und die Entwicklung seiner Naturanlagen befördern. Die Vorstellung dieses Ineinandergreifens von Ursachen und Wirkungen — wo also überall durch die Überwindung eines Bösen das Gute zu allererst möglich wird — sei dieser Entwicklung selbst förderlich und eine Art Rechtfertigung der Natur — „oder besser der Vorsehung“. „Denn was hilfts, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu preisen und der Betrachtung zu empfehlen, wenn der Teil des grossen Schauplatzes der obersten

Weisheit, der von allem diesem den Zweck enthält — die Geschichte des menschlichen Geschlechts — ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nötigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden, und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer andern Welt zu hoffen?"

Auch Herder dehnt seine Betrachtungen in den späteren Büchern der „Ideen" auf die Geschichte aus und beantwortet sich das Problem des Bösen darin wie Kant. Das Hauptgesetz der Natur sei auch das der Geschichte: „der Mensch sei Mensch! er bilde sich seinen Zustand nach dem, was er für das Beste erkennt." Aber ein Unterschied besteht zwischen ihm und Kant: während dieser in einem Hang zum Bösen, ähnlich wie Rousseau im Abfall von der Natur, den Grund der Verderbnis, aber auch, wie Pope, das Mittel zur Überwindung sich bilden sieht, ist bei Herder jeder Zustand eine notwendige Entwicklungsphase, überall sind nur göttliche Kräfte schaffend, und nicht Abfall sondern Stehenbleiben ist des Menschen Irrtum und sich selbst rächende Schuld.

Wie die „Ideen" in grossartiger Weise den Plan einer wahren Physikotheologie in Kants „Allg. Naturgeschichte" und „Beweisgrund" ausführen und um die Geschichtsbetrachtung unter demselben Gesichtspunkte vermehren, so ist „Gott" die durch den erweiterten philosophischen Gesichtskreis bereicherte Ausführung von Kants Gottesbeweis im „Beweisgrund", die zu dem blossen Dasein Gottes sein in der Wahrheit und Güte bestehendes Wesen hinzufügt, zur amoralischen Abhängigkeit der Dinge von Gott die moralische[1]), und so in grossartigen Zügen das Bild der Schöpfung und den Gottesbeweis der Theodicee vollendet. Es ist Dasselbe, was Kant die innere Möglichkeit und Herder die innere Notwendigkeit der Dinge nennt.

Die Bestandheit der Dinge und ihre innere Wahrheit, nebst dem Ebenmass, der Ordnung, Schönheit, Güte, die sie begleiten, ist auf eine Art innerer Notwendigkeit gegründet. „Je mehr die wahre Physik zunimmt: desto weiter kommen wir aus dem Reich blinder Macht und Willkür hinaus ins Reich der weisesten Notwendigkeit, einer in sich selbst festen Güte und Schönheit.

1) Kant meint mit der „unmoralischen Abhängigkeit", dass die Dinge nicht, wie Leibniz meint, vom moralisch wählenden Willen abhängen, denkt aber nicht daran, dass die Notwendigkeit selbst Güte ist und Gottes Wesen, wie Herder meint.

Alle sinnlose Furcht verschwindet, wenn die freudige, klare Zuversicht allenthalben eine Schöpfung gewahr wird, in deren kleinstem Punkt der ganze Gott mit seiner Weisheit und Güte gegenwärtig ist, und dem Wesen dieses Geschöpfs nach mit seiner ungeteilten und unteilbaren Gotteskraft wirket.“ Nach ewigen Gesetzen seines Wesens denkt, wirkt und ist Gott das Vollkommenste auf jede von ihm allein denkbare, d. i. die vollkommenste Weise. Nicht weise sind seine Gedanken, sondern die Weisheit; nicht gut allein sind seine Wirkungen, sondern die Güte: und das alles nicht aus Zwang, nicht aus Willkür, als ob auch das Gegenteil statt haben könnte, sondern aus seiner innern, ewigen, ihm wesentlichen Natur; aus ursprünglicher, vollkommenster Güte und Wahrheit.“ Der reelle Begriff, nach welchem Lessing im Gespräch mit Jacobi suchte, das worin alle Kräfte der Natur, Gedanke, Bewegung, Schwere, gegründet sind, ist das Dasein.[1]) Gottes Dasein ist der Urgrund aller Wirklichkeit, der Inbegriff aller Kräfte, ein Genuss, der über alle Begriffe geht. Eben die Abhängigkeit von Gott macht die Dinge zu Ebenbildern seiner Güte und Schönheit und begründet sie auf eine ebenso wesentliche Notwendigkeit, als auf welcher das Dasein Gottes gegründet ist. In jeder Naturkraft selbst liegt ein Unendliches.

Keine Wirkung ist vergebens, jede erleichtert die folgende, allenthalben ist ein Fortrücken aus dem Chaos zur Ordnung, eine innige Vermehrung und Verschönerung der Kräfte in neuerweiterten Schranken nach immer mehr beobachteten Regeln der Harmonie und Ordnung, es gibt keinen Stillstand.

Nicht äussere Absichten Gottes nach Konvenienz zu erraten, sondern die innere Natur der Sache selbst zu erforschen ist die wahre Theodicee, Teleologie und Physikotheologie. Das Dasein der Welt ist bedingt, sie offenbart aber in jedem Punkt, in jedem Wesen jedes Dinges und seiner Eigenschaften den ganzen Gott, wie er nämlich in dieser Hülle, in diesem Punkte des Raumes und der Zeit sichtbar und energisch werden konnte. —

Der seit Aristoteles noch nie so tief erkannte Begriff des Werdens, der aber durch den Begriff des unendlichen Fortschreitens über den Aristotelischen hinausgeht, ergänzt den Kant-Herderschen Gottesbegriff zu einer wahren Theodicee, einer „Theodicee der weisen Notwendigkeit“. Es gibt nichts Böses, das Wirklichkeit wäre: „Alles Böse ist ein Nichts; wir nennen aber

1) Kants Begriff der Allgenugsamkeit.

Übel, was Schranke, oder Gegensatz oder Übergang ist und keins von dreien verdient diesen Namen."

Der Kantsche Gottesbeweis, die Spinozische Immanenz Gottes und der Leibnizsche Begriff der organischen Kräfte sind die Bestandstücke dieser Theodicee, und der Gedanke des ewigen Werdens und Fortschreitens der Welt zur Göttlichkeit, in welchem es keine ewigen, festen Schranken gibt, sondern die Schranken selbst immer mehr erweitert und überwunden werden, ist das Wesentliche an ihr. Die Schöpfung selbst ist das Werden des Guten, die Verwirklichung des Reichs Gottes, das aber nicht auf ein ursprüngliches Böses aufgepflanzt wird, sondern durch Gott, aus Gott und zu ihm ist.

In Schellings und Schleiermachers Philosophie gingen die Keime auf, die Herders fruchtbarer Geist ausgestreut hatte, Goethes Pantheismus ist im Wesentlichen demjenigen der Herderschen Theodicee ganz gleich. —

Kap. XII.

Kant.

All die französische Philosophie von der Mitte des Jahrhunderts bis in seine letzte Periode bewegt sich in der Empirie und sucht keinen bis auf die letzten Prinzipien zurückgehenden philosophischen Standpunkt; sie erhebt sich zu gelegentlichen Konklusionen, aber nicht zu einer Ontologie und zu prinzipiellen Deduktionen, obwohl Diderot die Ontologie die erste Wissenschaft und jene Halbphilosophen nennt, welche deren Rechte verkennen.[1]) In allen metaphysischen Materien begnügt sie sich mit den Brocken früherer grosser Systeme, oder liebt es, sich auf die Unzulänglichkeit des Verstandes zu berufen.

Aber auch in der deutschen Philosophie dieser Periode finden wir zwar einen ausserordentlichen Reichtum an Gedanken und Aporieen, eine grosse Vorbereitungsarbeit, kühne Kombinationen, aber kein tiefes und grosses philosophisches Wagnis, keine geduldige Grundlegung der Philosophie. Aber immer stärker wurden die Anzeichen, dass diese Vorbereitungsarbeit ihrem Ende nahe und eine neue Epoche der Philosophie heranbreche.

Wie ein in seinem natürlichen Laufe gehemmter Strom anschwillt und Wiesen und Felder in sein Bett verwandelt, so waren

1) Artikel „Académies" der Enzyklopädie.

in der Zeit der Sturm- und Drangperiode die philosophischen Streitfragen aus ihrem natürlichen Bereiche getreten und die Lösung der Zweifel an Freiheit, am Ideal, an Gott, ja selbst an der Wirklichkeit wurde die Herzensangelegenheit Aller, und Jeder war gezwungen, sich in seiner Weise mit dieser Lösung abzufinden. Die Dichtung wurde zur Philosophie, und wie der grösste König seiner Zeit noch am Schlachtfelde philosophierte, so wurden die grössten Dichtungen Ausdruck des philosophischen Ringens des poetischen Genius, philosophische Selbsterlösungen.

Alle Widersprüche, zu welchen menschliches Denken und Sinnen nur immer geführt werden können, waren zusammengedrängt in dieser kurzen Spanne Zeit. Es war der Höhepunkt des Ringens zwischen dem auf Klarheit pochenden und dem auch die verborgenen Tiefen des Wesens der Welt zu erfassen suchenden Geiste, welches hier sein Ziel fand in der Lehre und Dichtung des Ideals. Und die schwere Aufgabe, den Weg zu finden und unserem deutschen Volke zu weisen zwischen den Gefahren des Strandens an den Klippen des Rationalismus und des Empirismus und des Versinkens in den Abgrund mystischer Schwärmerei ohne Halt, diese Aufgabe fiel durch das Los des Schicksals und durch die eigene Kraft und Begabung vor Allem zwei deutschen Männern zu: Schiller und Kant.

Mit Kant beginnt die Philosophie wieder auf ihr wahres Wesen sich zu besinnen.

Der Empirismus in der Philosophie, die Vermengung des Begriffes des Sittlichen mit dem des Natürlichen, welcher der Philosophie ihre letzten Ziele vorausnahm, ehe zu ihr noch der Grund gelegt war, hatten ihre Entwicklung gehemmt, wenn auch künstlerische Intuition dem Einzelnen wahre Offenbarungen zu geben vermochte.

Kant trennt von Grund auf die ethischen Untersuchungen von den theoretischen und führte beide ontologisch. Damit war die Philosophie wieder auf ihr wahres Wesen zurückgeführt.[1]) Das Wesen der ontologischen Beweisart ist nicht, dass sie ohne jede Erfahrung zustande kommt, sondern dass sie von jeder besonderen, einzelnen Erfahrung absieht. Der allgemeine Begriff

1) „So weit Begriffe apriori ihre Anwendung haben, so weit reicht der Gebrauch unseres Erkenntnisvermögens nach Prinzipien, und mit ihm die Philosophie.“ Krit. d. Urteilskraft, Einleitung, II.

des Empirischen ist selbst nicht mehr „blos empirisch", und in der Analyse dieses intuitiv erkannten Begriffs besteht das Wesen der ontologischen Beweisart.

In der Kritik der theoretischen Erkenntnis nennt Kant diese Beweisart transzendentale Deduktion. Aus dem Begriff der objektiven Erfahrung überhaupt schliesst er auf ein transzendentales — vorläufig in seinem Wesen, ausser den Bestimmungen die den Zweck der Erfahrung betreffen, unbestimmt gelassenes — Bewusstsein, das dem empirischen Bewusstsein zu Grunde liegt. Das „Schliessen" ist hier nur scheinbar; man kann es, die Descartessche Schlussform nachahmend, in die Form bringen: ich erkenne — also ist ein transzendentales Bewusstsein meinem empirischen Bewusstsein zu Grunde liegend.

In der Ethik ist Kants Beweisart gleichfalls ontologisch; er geht, um keinen Widerspruch erfahren zu können, von dem aus, was alle ethischen Systeme anerkennen müssen; vom Begriffe der Pflicht. Hier lautet die Schlussform: ich kann, denn ich soll. Das Bewusstsein der Pflicht beweist — ontologisch — die Freiheit meines Wesens. Es beweist aber ebenso zugleich das Dasein eines Gesetzes, welches nicht von aussen auferlegt sein kann, da es dann die Freiheit und mit ihr die Sittlichkeit vernichten würde, sondern das Gesetz der Vernunft selbst ist, welches nichts Konkretes bestimmt und daher ein Gesetz der Freiheit ist.

Was dort das transzendentale Bewusstsein, ist hier die praktische Vernunft, und es ist nur ein Schritt bis zur Bestimmung der Einheit beider in dem göttlichen Grunde des Menschenwesens. Damit wäre alle Philosophie vollendet, der Bau, zu dem Descartes den ersten Grund gelegt, gekrönt.

Kant tat diesen Schritt nicht und es blieb ein klaffender Riss zwischen seiner theoretischen und praktischen Philosophie. Es muss daher untersucht werden, was Kant eigentümlich hierin bestimmte, so dass er diesen Schritt nicht machte und nicht machen konnte ohne mit Gedanken zu brechen, die in ihm zu lange wuchsen und daher zu tief wurzelten.

Es ist der Sensualismus in der Erkenntnistheorie, von dem Kant sich nicht ganz losmachen kann und der ihre Widersprüche verschuldet.

Es wird heute auch schon von Kantianern anerkannt, dass Kants „transzendentale Ästhetik" mit seiner „transzendentalen

Logik" in Widerspruch stehe.[1]) Jacobis Einwand besteht zu Recht: ohne das Ding an sich können wir nicht in das System eintreten, mit ihm nicht länger darinnen bleiben.

Aber auch in der eigentlichen Kategorienlehre zeigt sich der falsche Schritt, den der Sensualismus des Jahrhunderts verschuldet: der Sprung von der „transzendentalen" Deduktion der Kategorien, welche der eigentliche ontologische Teil der Kritik ist, zur „metaphysischen", welche ihm zur vollständigen Aufzählung der Kategorien verhelfen und damit der schwierigen Ausführung der wirklichen ontologischen Deduktion derselben überheben soll.

Nähme nun Kant blos die Sprache selbst her, um die in ihr enthaltenen Formen der Urteile aufzuzählen und in ein System von Grundbegriffen zu bringen, so fände sich unter diesen Begriffen auch der Zweckbegriff, da die Finalsätze den Kausalsätzen gleichberechtigt sind. Er würde dann nicht nur, um das Beispiel aus Platons Phädon anzuführen, den Satz: Socrates sitzt hier, weil seine Sehnen so angezogen sind und seine Knochen so in den Gelenken schweben, dass seine Kniee gebogen sind, sondern auch den Satz: Socrates sitzt hier, weil er es für gerechter und würdiger hält, die verhängte Strafe zu erdulden, als zu fliehen — unter den Begriff der Erfahrung bringen müssen, was allerdings die ganze Anlage und Einteilung seiner Philosophie von Grund auf verändert hätte.

So aber nahm Kant blos die Tafel der Logiker und damit die ganze auf dem Prinzipe der Identität beruhende formale Logik in seine transzendentale Logik hinein, welche sich gerade von jenem Prinzip hätte befreien und über dasselbe hinausgehen sollen. Daher hilft ihm auch der Begriff der Synthesis apriori nicht zu dem, was er leisten soll, nämlich zum Begriffe einer wahren, nicht blos auf der Identität von Ursache und Folge beruhenden Kausalität. Im entscheidenden Begriffe der Kausalität kommt alles wieder auf Identität (der Erscheinung in der Zeit) hinaus. Die Synthesis begreiflich machen, heisst wieder, sie auf Identität zurückführen.[2]) Damit wird denn nun wieder die Zeit zu einem blos subjektiven Phänomen, wie bei Hobbes, das Ding an sich ist zeitlos und unerkennbar (obwohl es die materielle Ursache der Sinnesempfindung sein muss).

1) S. Bruno Bauch, Erfahrung und Geometrie in ihrem erkenntnistheoretischen Verhältnis. Kant-Studien XII, 2. S. 229.

2) Vergl. Riehl, philos. Kritizismus, II., 1., S. 16, 17 u. a.

Die Idealität des Substanzbegriffs folgt schon bei Locke aus dem Sensualismus, die des Kausalitätsbegriffs bei Hume. Die ganze Erkenntniskritik wird in eine Begründung der mechanistischen Weltanschauung verwandelt, ihre Prämissen werden zu ihren Folgerungen. Im Sensualismus der transzendentalen Ästhetik, der die physische Kausalität der Dinge auf die Sinne ganz wie Locke anerkennt und damit die ganze physische Kausalität der Mechanik, Physik und Physiologie, ist der ganzen Erkenntniskritik, die erst Aufschluss über den Begriff der Kausalität geben sollte, präjudiziert.

Damit ist die ontologische Anlage der Erkenntniskritik im Begriffe der Synthesis a priori gestört. Der Phänomenalismus, der eine notwendige Konsequenz der mechanistischen Anschauungsweise und ihres Substanzbegriffs ist (kein Ding kann ausser sich empfinden, wie keines ausser sich wirken kann, worauf schon Leibnizens dem Kantischen ähnlicher Phänomenalismus beruht), wird Kant zum Mittel, die Schwierigkeiten, die aus diesem Widerspruch in der Anlage entstehen, zu beseitigen, und er hat dieses Mittel mit einem ausserordentlichen Aufwande an Scharfsinn und Abstraktionskraft durchgeführt, aber freilich nicht ohne dennoch dem Angriffe Raum zu geben, wiewohl kein leichtes Spiel.

Hier kann auf die Erkenntniskritik nicht näher eingegangen werden, als für das Verständnis der Behandlung des Problems der Theodicee bei Kant unbedingt nötig ist. Und hierzu genügt es, auf die ontologische Anlage der Erkenntniskritik hingewiesen zu haben, auf deren Störung durch sensualistische Einflüsse und auf das Resultat des Phänomenalismus, ja Skeptizismus der Erkenntniskritik. Wir werden sehen, dass in den späteren Werken Kant diesen Skeptizismus teilweise wieder überwindet, jedoch stets von den Resultaten der Erkenntniskritik gekreuzt wird.

In seiner vorkritischen Periode war Kant anfangs Anhänger des Leibnizschen Optimismus und der Popeschen Theodicee. Er gedachte sogar, sich an der Preisfrage der Berliner Akademie für 1755 zu beteiligen und es findet sich im Entwurf zu seiner Preisarbeit in „Kants Nachlass“ die Stelle über Leibnizens System: „Also wurden die Eigenschaften Gottes zum Behufe derjenigen in Sicherheit gesetzt, die Einsicht und Folgsamkeit genug haben, den metaphysischen Beweisen vom göttlichen Dasein Beifall zu geben. Der übrige Teil derjenigen, die bei dem Anblick der Welt die

Spur Gottes gern erkennen möchten, bleibt in Bekümmernis.“ Diesen habe nun Pope zurechtgeholfen.[1])

Das Studium Popes und Leibniz' verraten auch die dahingehörigen Ausführungen in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ (1755), in welcher er für die Erweiterung der mechanischen Erklärungsart von Newtons Weltbewegungsgesetz auf den Ursprung des Weltsystems und die Erzeugung der Himmelskörper eintritt.

„Die Unendlichkeit der Schöpfung,“ sagt er da, „fasset alle Naturen, die ihr überschwenglicher Reichtum hervorbringt, mit gleicher Notwendigkeit in sich. Von der erhabensten Klasse unter den denkenden Wesen bis zum verachtetsten Insekt, ist ihr kein Glied gleichgiltig; und es kann keins fehlen, ohne dass die Schönheit des Ganzen, welche in dem Zusammenhange bestehet, dadurch unterbrochen würde. Indessen wird alles durch allgemeine Gesetze bestimmet, welche die Natur, durch die Verbindung ihrer ursprünglich eingepflanzten Kräfte bewirket. Weil sie in ihrem Verfahren lauter Wohlanständigkeit und Ordnung hervorbringt, so darf keine einzelne Absicht ihre Folgen stören und unterbrechen.“

„Die Natur, ohnerachtet sie eine wesentliche Bestimmung zur Vollkommenheit und Ordnung hat, fasst in dem Umfange ihrer Mannigfaltigkeit alle möglichen Abwechslungen, sogar bis auf die Mängel und Abweichungen in sich. Eben dieselbe unbeschränkte Fruchtbarkeit derselben hat die bewohnten Himmelskugeln sowohl, als die Kometen, die nützlichen Berge und die schädlichen Klippen, die bewohnbaren Landschaften und öden Wüsteneien, die Tugenden und Laster, hervorgebracht.“

Wir sehen wiederum die Lucrezschen Anklagen oder vielmehr Beweisgründe gegen die Gottheit zurückgewiesen durch den Begriff der Allgemeinwirksamkeit der Natur, aber mit einem wesentlichen Unterschied gegen Leibniz oder Pope. Die Allgemeingesetzlichkeit ist nicht mehr ein blosser Entschuldigungsgrund, sondern das wesentliche Merkmal einer höchsten Weisheit, und zwar nicht nur wegen der Fülle und des Reichtums, die sie umfasst. In einer mechanischen Erklärungsart allein offenbare die Natur die Allmacht und Schönheit: „indem sie alle möglichen Stufen der Mannigfaltigkeit in sich fasset, erstrecket (sie) ihren Umfang über alle Gattungen von der Vollkommenheit bis zum Nichts, und die

1) Angeführt nach Willareth S. 112.

Mängel selber sind ein Zeichen des Überflusses, an welchem ihr Inbegriff erschöpft ist."

Die Ordnung beweise Gott; die Gründung dieser Ordnung auf allgemeine Naturgesetze beweiset aber eine höchste Weisheit.

Mit der Idee der Stufenleiter verbindet Kant hier eine Hypothese über den Grund der Verschiedenheit der Geschöpfe auf verschiedenen Planeten gemäss ihrer je nach dem Abstande von der Sonne spezifisch verschiedenen Materie und der verschiedenen Stärke der belebenden Einwirkung der Sonne. Kant ist hier noch Lockescher Sensualist: Der Mensch habe alle seine Begriffe und Vorstellungen von den Eindrücken her, die das Universum, vermittelst des Körpers, in seiner Seele erreget. Die Materie des Körpers ist auch in der inneren Handlung, die Begriffe der äusseren Gegenstände zu wiederholen, zu verbinden, kurz: zu denken, unentbehrlich. Die Grobheit der Materie, in welche der geistige Teil des Menschen versenket ist, ist Ursache der Trägheit zum Denken, die Nerven und Flüssigkeiten des Gehirnes liefern ihm nur grobe und undeutliche Begriffe, diese Abhängigkeit von einer groben Materie ist Quelle des Lasters und Irrtums. Auf entfernten Planeten ist die Materie aus mechanischen Gründen der Entstehung des Planetensystems feiner, die Wesen sind vollkommener, die Sterne vielleicht, wie Haller dichtet, der Sitz verklärter Geister.

Trotz der mechanischen Erklärungsweise ist er teleologischen Betrachtungen nicht abgeneigt und erklärt, die Mechanik aller natürlichen Bewegungen müsse einen wesentlichen Hang zu solchen Folgen haben, die mit dem Projekt der höchsten Vernunft in dem ganzen Umfange der Verbindungen wohl zusammenstimmen. Die einzelnen Naturen der Dinge bilden im Felde der ewigen Wahrheiten schon untereinander sozusagen ein System, und ihre Verwandtschaft kommt von der Gemeinschaft des Ursprungs; die Geisterwelt werde in den entfernteren Sphären aus eben den Ursachen vollkommener sein, weswegen es die körperliche ist, weil die geistigen Wesen durch ein gleiches Prinzipium in die allgemeine Verfassung der materialischen Natur eingeflochten worden.

Auch in dem „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus" (1759) ist Kant noch Anhänger des Leibnizschen Optimismus und verteidigt die Lehre von Gottes Wahl der besten Welt unter allen möglichen gegen den Einwurf, den er sich selbst macht, dass es keine Idee von einer Welt geben könne, die nicht die Vorstellung einer noch besseren zuliesse. Er schliesst hier, wie Leibniz,

von der Wirklichkeit der Welt auf ihre Wahl unter allen möglichen durch Gott, und daraus: dass die gewählte Welt die beste mögliche ist. Mit dem Determinismus, der daraus folgt, findet er sich wie Lessing ab; er sagt: „Dank für eine solche Freiheit, die das Beste unter dem, was zu schaffen möglich war, ins ewige Nichts verbannt . . . Wenn ich durchaus unter Irrtümern wählen soll, so lobe ich mir lieber jene gütige Notwendigkeit, wobei man sich so wohl befindet, und woraus nichts anderes als das Beste entspringen kann."

Dem Einwurfe, dass keine bestimmte Welt die beste wie keine bestimmte Zahl die grösste sein könne, begegnet er, nachdem er zugegeben hat, dass die Vollkommenheit in der Realität bestehe, damit, dass er sagt, der höchste Grad von Realität komme allein Gott zu; der höchste Grad von Realität aber, der einer Welt zukomme, sei durch die notwendigen Schranken bestimmt, so dass er ein endlicher und doch kein grösserer möglich sein könne. Das ist zwar im Leibnizschen Sinne, löst aber die Schwierigkeit nicht. Die Schranken müssten selbst unendlich sein, um eine unendliche Vollkommenheit der Welt unmöglich zu machen; unendliche Schranken würden aber jede Vollkommenheit der Welt unmöglich machen.

Der Widerspruch liegt schon im Begriff einer abzählbaren Unendlichkeit, der hier sein Unwesen treibt, ebenso wie in Leibniz' Begriff der unendlichen Stufenleiter der Monaden, welche alle möglichen Grade der Vollkommenheit vom Nichts bis zum Unendlichen enthält. Es kann keine kontinuierliche Reihe einzelner bestimmter Grade von Vollkommenheit oder Realität geben, keine Stufe, welche so klein ist, dass nicht noch eine kleinere möglich ist. Der Grundfehler dieser Spekulation ist, dass die Vollkommenheit und Unendlichkeit quantitativ vorgestellt werden.

Kant hat dieses Problem später in der Antinomie der reinen Vernunft kritisch behandelt und den Begriff der Welt als eines Ganzen zurückgewiesen.

Bei weitem tiefer und selbständiger dringt Kant in das Problem der Theodicee, beziehungsweise der Gottesbeweise ein, in dem „Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" (1763). Er unterscheidet zwei Beweisarten, durch die man zum Begriffe Gottes zu gelangen sucht, aus Erfahrungsbegriffen und empirischer Induktion, oder aus Begriffen des blos Möglichen; die erstere Beweisart nennt er kosmologisch, die letztere ontologisch.

Die erstere verfehlt ihr Ziel, weil die empirische Induktion nie vollendbar ist und wir nur auf ein Wesen schliessen könnten, welches der wirklichen Welt entspricht, die wir nur sehr unvollkommen erkennen. Zu den auf Erfahrungsbegriffe gebauten Beweisen rechnet er den im engern Sinne „kosmologisch" genannten, welchen die Wolffsche Schule formuliert: wenn etwas ist, so existiert auch ein schlechterdings notwendiges Wesen; ferner den, welcher aus den Eigenschaften der Dinge schliesst, den physikotheologischen. Der erstere sei, trotz der zugrunde gelegten Erfahrung von einem Sein, aus reinen Begriffen geführt aber nicht hinreichend, die Eigenschaften Gottes abzuleiten, der zweite sei möglich und würdig zu einer grösseren Vollkommenheit gebracht zu werden. Von den „ontologischen" Beweisarten ist der eine, der Cartesianische, falsch, da das Dasein gar kein Prädikat der Vollkommenheit sei und daher aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens nicht auf dessen Dasein geschlossen werden könne.

Es bleibt nur noch ein Beweisgrund übrig, der gleichfalls ontologisch ist, und den Kant, der ihn hier zum erstenmale bringt, den einzig möglichen nennt.

Wer nur die Ordnung und Bewegung der Welt für zufällig hält und daraus auf einen Urheber dieser Ordnung schliesst, würde die Materie als das von Gott unabhängige Substrat seines Wirkens zurückbehalten. Nun sind aber die Gesetze der Bewegung der Materie so immanent, dass sich keine Materie ohne diese denken lässt. Es bliebe unbegreiflich, wie die Eigenschaften der Materie mit den ihr zufällig auferlegten Gesetzen übereinstimmen. Nur dann wird das begreiflich, wenn das oberste Prinzip der Grund der Möglichkeit auch der Materie selbst und damit auch zugleich ihrer ihrem Wesen schlechterdings notwendigen Bewegungsgesetze ist.

Nur dann ist also der ontologische Beweis richtig, wenn er dartut, dass das Nichtsein Gottes nicht blos das Formale, sondern auch das Materiale in allem Denklichen aufhebt. Es muss also in Gott die innere Möglichkeit der Dinge selbst, nicht blos ihrer Ordnung, begründet sein, er muss den letzten Realgrund aller anderen Möglichkeit enthalten.

Der Beweis selbst besteht darin, dass gezeigt wird, dass alle Möglichkeit etwas Wirkliches voraussetzt. Denn dass irgend eine Möglichkeit sei, ohne etwas Wirkliches, widerspricht sich, obwohl das Nichts sich nicht selbst widerspricht: „es existiert

nichts, heisst eben so viel, als es ist ganz und gar nichts; und es widerspricht sich offenbar, dessen ungeachtet hinzuzufügen, es sei etwas möglich".

Nur wenn die Natur durch und durch gesetzlich ist und die Materie nur in und mit dieser Gesetzlichkeit auch nur innerlich möglich ist, trifft es zu, dass der Realgrund aller inneren Möglichkeit zugleich der Gesetzgeber der Natur ist. Das Formale ist Bedingung auch des Materialen, es kann nicht aufgehoben werden, ohne dass auch das Materiale alles Denklichen aufgehoben wird.

Ein Geist muss das notwendige Wesen sein, weil Verstand und Wille wahre Realitäten sind und nicht durch andere ersetzt werden können; es würde sonst die Folge — die Realität der geistigen Natur — grösser sein, als der Grund. Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit in der Schöpfung setzen einen Verstand des Urhebers voraus. Die physikotheologische Beweisart ergänzt die ontologische, wenn sie gehörig verbessert wird. Dazu ist es notwendig, die Gesetzlichkeit der Natur so weit als nur möglich bis zur Einheit der Natur durchzuführen und nichts besonderen Absichten Gottes zu überlassen, den Nutzen, den eine Einrichtung der Natur bringt, nur als Nebenerfolg zu betrachten.

Es sind die Gedanken, welche Kant schon in der „Allg. Naturgeschichte" beschäftigen, wo er die Entstehung der Materie aus einem wahren Chaos durch dieselben Gesetze, welche auch die Bewegungen des Planetensystems bewirken, vertritt. In dem „Beweisgrund" sind diese Gedanken zu einer tiefsinnigen, ontologischen Spekulation verdichtet.

Das Neue, was Kant hier bringt, ist der Gedanke, dass Gott als Formalgrund zugleich der Realgrund der inneren Möglichkeit der Materie selbst ist. Aber mit Unrecht hebt er den Vorzug dieses Gedankens vor dem Aristotelischen Gottesbegriff hervor, dem Kant vielmehr hier am nächsten kommt. Kant verwechselt die wirkliche Materie der deistischen Religion mit der „Ersten Materie" des Aristoteles; diese hat gar keine Eigenschaften und alles, was an den Dingen der Natur, also auch der in der Natur vorkommenden Materie wirklich ist, kommt von Gott, der als oberster Formalgrund zugleich der Realgrund aller Dinge ist, ganz aus demselben Grunde, den hier Kant, ohne Aristoteles besser zu kennen, entwickelt. Auch der Beweis selbst ist ganz derselbe, wie bei Aristoteles: auch dieser lehrt, das Wirkliche ist dem Begriffe und der Natur nach früher, als das Mögliche. Was Kant

hier die innere Möglichkeit der Dinge nennt, nennt Aristoteles ihren Formalgrund. In der inneren Möglichkeit der Dinge, sagt Kant, ist die Einheit der Natur, und diese Möglichkeit daher in Gott gegründet, und zwar nicht vermittelst seiner Weisheit, sondern vermöge desjenigen in ihm, was mit dieser harmonieren muss.

Es ist der weiteste Schritt, den Kant in dieser Richtung tut. Zu dem Begriffe einer nach Zwecken, die in einem höchsten Zweck zusammenhängen, tätigen Natur kommt er hier nicht, sein Ideal des Inbegriffs der Natur ist das Newtonsche des Weltenbaues nach notwendigen mechanischen Gesetzen.

Von da ab beginnt jene Wandlung, durch welche er zum Kritizismus und Phänomenalismus gelangt, zu derselben Zeit, da in anderen Lagern entweder der Materialismus oder der Spinozismus herrschend wurde.

Das Problem der theoretischen Theodicee war für Kant offiziell mit seinem phänomenalistischen Standpunkte abgetan, wie für andere mit ihrem materialistischen Standpunkt. Er findet in der Sache selbst natürlich nur die Entscheidung, die ihm seine Erkenntniskritik vorzeichnet: „dass unsere Vernunft zur Einsicht in das Verhältnis, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung kennen mögen, zur höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend sei". Da er aber für die Ethik über den Phänomenalismus hinausstrebt, taucht da das Problem für ihn wieder auf und ist nichts anderes als die unbeantwortete Frage nach dem theoretischen Beweise für die praktischen Postulate. Mit diesen weist er auf eine jenseitige Welt, in welcher die Forderung einer Weltregierung nach sittlichen Gesetzen erfüllt sein werde, und der Glaube an ein solches Jenseits und an Gott stützt sich auf nichts anderes als auf das „du sollst" der Ethik, weil ohne die Wahrheit dieses Glaubens dieses „du sollst" keinen Sinn hätte.

Auf diesem offiziellen Standpunkte steht auch sein Aufsatz „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee",[1]) in welchem er sich mit der theoretischen Theodicee ein für allemal auseinanderzusetzen sucht, welcher aber das Schwächste ist, was Kant in dieser Sache geschrieben hat.

1) 1791.

Er bringt darin das Problem mit seinen Einzelfragen in ein Schema, in welchem er die drei Arten der Einwürfe gegen Gottes Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit, aus der Sünde, dem Schmerz und der Ungerechtigkeit, mit den drei Arten der Verteidigung, durch Leugnung des Zweckwidrigen oder durch seine Erklärung als unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge oder dadurch, dass es nicht Gott sondern den Menschen, im allgemeinen den Weltwesen zugerechnet wird, zu zusammen neun möglichen Beweisen der Theodicee kombiniert, die er nun alle zurückweist.

Die Leugnung der Sünde sei abscheulich, die Leugnung des Schmerzes unmöglich und den Tatsachen widersprechend, die Erklärung des Übels als unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge entschuldige Gott nicht, denn er hätte uns nicht ins Leben rufen müssen, die Erklärung des moralischen Übels aus der Natur der Dinge oder der Menschen würde es als notwendig und daher nicht mehr als zurechenbar erscheinen lassen und es als moralisch Böses aufheben. Dass das böse Gewissen für den Lasterhaften eine Strafe sei, bestreitet Kant, ebenso dass das Leiden mit der Tugend in moralischer Übereinstimmung sei, wenn nicht die Tugend zuletzt doch gekrönt werde.

Kant enthüllt hierbei eine pessimistische Ansicht über den moralischen Wert der Menschen, zu der er schon in der Jugend neigte, sowie über den Wert des Lebens, zu der ihn vielleicht erst das Alter brachte. In der „Allg. Naturgeschichte“ verglich er die Menschen mit Läusen und sagte, die Hinfälligkeit des Lebens der Menschen habe ein richtiges Verhältnis zu ihrer Nichtswürdigkeit. Und jetzt spricht er vom „schlimmen Hang zur feinen Betrügerei“, die er mit Hrn. de Luc im Menschen findet, als eine verachtungswürdige Nichtswürdigkeit, von der „tief im Verborgnen liegenden Unlauterkeit, da der Mensch sogar die inneren Aussagen vor seinem eignen Gewissen zu verfälschen weiss“ — welcher er den Selbstbetrug zuschreibt, als welchen er alle doktrinale Theodicee aufzufassen geneigt ist und dem gegenüber er auf den ehrlichen Hiob verweist, im Gegensatze zu seinen Gott verteidigenden Freunden, die so sprechen, „wie wenn sie insgeheim von dem Mächtigen, über dessen Sache sie Recht sprechen, und bei dem sich durch ihr Urteil in Gunst zu setzen ihnen mehr am Herzen liegt als an der Wahrheit, behorcht würden“.

Und er meint, dass wohl kein Mensch von gesundem Verstande, der lange genug gelebt und über den Wert des Lebens nachgedacht,

das Spiel des Lebens auf dieselben oder beliebige andere Bedingungen nochmals durchzuspielen Lust hätte. Doch beweist dieser Ausspruch ausser der Müdigkeit, der er offenbar entspringt, nicht viel angesichts seines Widerspruchs mit der vorher von Kant bemerkten Tatsache: dass doch ein jeder, so schlimm es ihm auch geht, lieber leben als tot sein will. Man kann vielmehr in der Gewohnheit der Übertreibung der physischen Übel, auf die schon Leibniz[1]) mit Recht hinweist, ein gutes Stück jenes Verbergungstriebes des Menschen sehen, welcher ihm natürlich ist. Es gehört schon ein beachtenswerter Grad von Zufriedenheit mit sich selbst und der Welt dazu, um seinen Pessimismus als System zu Papier zu bringen und der Welt vorzulegen. Wenn Schopenhauer sagt: „In der Regel finden wir die Freuden weit unter, die Schmerzen weit über unseren Erwartungen", so beweist das nur, dass der gewöhnliche Zustand, in den die Erwartungen fallen, weit mehr freudvoll als schmerzlich ist. Man kann ferner beobachten, dass jeder immer gerade seinen gegenwärtigen Schmerz für den schlimmsten hält; dass jemandem, der sehr unzufrieden ist, nur eine grössere Unannehmlichkeit zu drohen braucht, damit er mit seiner gegenwärtigen Lage zufrieden wird; dass wir Menschen gewohnte Leiden in ruhiger Fassung ertragen sehen, die auf uns zu nehmen uns grauenhaft und schrecklich dünken würde; wie denn überhaupt die Glücksempfindung immer relativ ist und auf dem Zuwachs von genossenen Glücksgütern beruht, wie die Unlustempfindung auf deren Verringerung, was darauf hindeutet, dass die blos physische Empfindung an sich überhaupt kein Gut oder Übel ist.

Das Schlimmste an Kants Beweisführung ist aber nun, dass sie sich ebensowohl gegen ihn selbst und seine „authentische Theodicee" richtet, wie gegen die „doktrinale".

Das angegriffene Argument, dass das Leiden mit der Tugend in moralischer Übereinstimmung sei, stimmt vollkommen mit Kants Lehre überein, der die Tugend in der Pflichterfüllung wider die eigne Neigung sieht und sie also für notwendig mit Unlust verbunden halten muss; und seine eigene Theodicee, die auf dem Machtspruch der moralisch-gläubigen Vernunft, auf der notwendigen Idee der mit Tugend (als Glückswürdigkeit) verbundenen

1) Theod. B. § 148. § 13: Wenn wir keine Kenntnis vom zukünftigen Leben hätten, würden sich nur wenig Personen finden, die nicht in der Todesstunde zufrieden wären, das Leben noch einmal unter denselben Bedingungen zu beginnen. § 251. Übertreibung der moralischen Übel: § 220.

Glückseligkeit beruht, unterliegt eben derselben Einwendung, die er gegen die theoretische Theodicee macht: dass auf eine solche künftige Ausgleichung, auf eine göttliche Gerechtigkeit nach unseren Begriffen nicht zu hoffen sei. Ein vermittelnder Begriff zwischen Tugend und Glückseligkeit fehlt hier wie dort, und es ist schliesslich alles eins, aus welchem Grunde man glaubt, solange dieser Glaube blosser Glaube ist und uns jeder Begriff dafür mangelt.

Überhaupt richtet sich, da Kant doch auch einen Gott annimmt, alles was er gegen die Gründe der Theodicee sagen kann, auch gegen Kant selbst und seinen Glauben, woferne er nicht die Verträglichkeit all dieser anscheinenden Gründe gegen Gottes Güte und Weisheit mit dem Glauben an diese zugibt. Mehr verlangt er aber selbst, mit Recht oder Unrecht, vom Anfang an nicht von einer Theodicee, weil, um die höchste Weisheit zu beweisen, Allwissenheit nötig wäre. Kant übersieht also im Laufe dieser Abhandlung, was er in ihrem Anfange behauptet hat, dass eine Theodicee keinen positiven Beweis, sondern nur eine Widerlegung der Stichhaltigkeit der Zweifel an Gottes Weisheit und Güte zu bringen habe. Blieben nun die Zweifel stichhaltig, so gälte dies auch gegen Kants „authentische" Theodicee. Beweisen aber die Zweifel nichts gegen den Glauben, so kommt dies auch dem Standpunkte Leibnizens mindestens eben so sehr zu Gute, wie dem Kants. Soferne für jenen die Übereinstimmung der Vernunft mit dem Glauben nur soweit hergestellt zu werden braucht, dass der Glaube blos als möglich und die angeblichen Widersprüche als nicht vorhanden nachgewiesen werden, ist sein Standpunkt ganz dem Kantschen ähnlich. Dies gilt selbst abgesehen von dem positiven Teil der Theodicee, der in dem Gottesbeweise besteht.

Das Problem der Theodicee kann nur auf dem Felde der Gottesbeweise gelöst werden. Sind diese unmöglich, dann ist auch eine Theodicee unmöglich und wir müssen uns ohne festes Vertrauen auf den Sieg des Guten so recht und schlecht durch die Welt und das Leben schlagen, als möglich, aber auch ohne Philosophie, es sei denn, man verstünde Mathematik und ihre Anwendung auf die Dinge unter Philosophie.

Kant hatte 1763 einen wahren Beweis Gottes oder die Grundzüge zu einem solchen zu finden geglaubt und in der Tat in diesem „Beweisgrunde" den Gottesbegriff dem Anthropomorphismus, welcher bis dahin in ihm herrschte, entrissen, ohne ihn

darum spinozistisch zu gestalten. Jedenfalls hat diese Auffassung des Gottesbegriffs viel zu dem „geläuterten Pantheismus", wie er sich in der Auffassung Spinozas durch Herder, den damaligen Schüler Kants, kundgab, beigetragen, und damit auch zur Gottesanschauung Schillers und Goethes. Aber man kann sich denken, welche Schwierigkeiten es waren, die Kant abhielten, auf diesem Wege weiterzugehen, gerade zu der Zeit, als durch Hume das skeptische Grübeln erneut und in ihm wachgerufen wurde. Der ungeheuere, erhabene Begriff des allgenugsamen Wesens, das durch sein blosses Dasein und das, was in diesem der Weisheit, die wir in der Natur bewundern, entspricht, die Ursache der ganzen Welt ihrer Form und ihrer Realität nach ist, erlag den skeptisch-sensualistischen Zweifeln an der Möglichkeit einer Erkenntnis solcher Begriffe, die nicht durch einen Eindruck entstehen, ja an der Möglichkeit und Bedeutung des Begriffs einer Kausalität überhaupt, geschweige der Kausalität eines solchen Gottes inbezug auf die Entstehung der Welt.

Nach Abschluss seiner kritischen Wandlung gibt es für Kant keine theoretischen Gottesbeweise mehr, aber der Glaube an Gott bleibt bestehen, nur nach Art Voltaires und Rousseaus auf das sittliche Postulat, auf die Forderung unseres Gefühls gestützt. Aber Kant war gründlicher als diese beiden, und so offenbarte sich eine tiefe Kluft zwischen seiner theoretischen und praktischen Philosophie, die bei jenen durch ihre empirische Oberflächlichkeit verdeckt war. Die unendliche Ferne, in welche er den Gottesbegriff verlegte, wurde durch seinen blos quantitativen Begriff des Unendlichen zu einer feineren Negation des Daseins Gottes, oder wo er, wie in der praktischen Philosophie, das Positive stärker hervorkehrt, zu einem feineren Anthropomorphismus. Die Verwandtschaft mit dem deistischen Gottesbegriff offenbart sich in der Dreiheit der praktischen Postulate, welche die Bestandstücke der deistischen Religion waren: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Diese Verwandtschaft mit dem Deismus hängt zusammen mit der Verwandtschaft des Phänomenalismus mit dem Materialismus, der eben jenen deistischen Gottesbegriff verschuldet, den Kant im „einzig möglichen Beweisgrund" zurückwies.

Kants Kritik der Gottesbeweise wurde bereits erörtert. Anstatt der Verbesserung des ontologischen Beweises, den er noch jetzt für den einzigen erklärt, der hinreichen würde, wenn er möglich wäre, widerlegt er ihn durch das Argument, dass das

Dasein kein Prädikat der Vollkommenheit sei, indem er dabei den Begriff von Gott den Begriffen von endlichen Dingen gleichsetzt. Der ontologische Weg ist mit dieser Gleichsetzung abgeschnitten, und die nur noch übrigbleibende empirische Induktion muss immer unzulänglich bleiben. Damit sind alle Gottesbeweise abgetan.

All die Schlüsse von der wunderbaren Zweckmässigkeit in der Natur auf einen weisen Urheber, welche die Frömmigkeit eines Brockes, Haller, Klopstock mit erhabenen Bildern beschäftigten und den Hauptinhalt der religiösen Phantasie der Zeit ausmachten, fertigt Kant generell mit dem Einwande ab: dass man auf diesem empirischen Wege niemals zu einem hinreichenden Begriffe von dem Grade der göttlichen Eigenschaften gelange, sondern nur zu dem unbestimmten Begriffe einer sehr grossen Weisheit, ja sogar nur zum Begriffe eines sehr grossen Kunstverstandes und überhaupt nicht zu moralischen Eigenschaften Gottes, selbst nicht einmal zu dessen Einheit. Die Betrachtung des Zweckmässigen in der Natur führe „nach Maximen des blos theoretischen Gebrauchs der Vernunft" konsequent nur zu dem anthropomorphistischen Gottesbegriff der Alten. Die menschliche Vernunft folge blos einem ihr eigenen subjektiven Hang, wenn sie, weil es ohne Widerspruch geschehen kann, statt vieler Ursachen nur eine annehme, und dieser gleich den für alle möglichen Dinge zureichenden Grad[1]) von Weisheit und Macht, und zugleich höchste sittliche praktische Vernunft beilege.

Es ist leicht einzusehen, dass diese Entscheidung Kants auf dem Mangel in seinem Zweckbegriff, durch welchen der Begriff des Zusammenhanges der Zwecke in einem System durch einen Endzweck unmöglich gemacht wird, beruht.

Was Kant seines Erkenntnisbegriffes wegen versagt blieb, wie Schiller vom Begriffe der Schönheit zum Begriffe des Wesens vorzudringen, dazu eröffnete sich ihm ein Weg von einer anderen Seite, vom Zweckbegriffe aus, soferne er diesen als den Begriff der inneren Möglichkeit gewisser Gegenstände, der organisierten nämlich, erklärt, der diese allein innerlich erkennbar macht. Er kommt damit wieder jener Bestimmung im „einzig möglichen Beweisgrund" nahe, wonach Gott der Grund der

1) Kritik der teleologischen Urteilskraft, Kehrbach S. 361 steht „Grund", was nur ein Erratum sein kann.

inneren Möglichkeit aller Dinge, und damit ihres Daseins nicht nur der Form, sondern auch der Materie nach sei. Dort hat er die ontologische Einheit und den Zusammenhang der Welt und ihres Grundes, aber nicht den Begriff des „Naturzwecks". Hier hat er den Zweckbegriff, aber es fehlt die Einheit und der Naturzusammenhang nach Zwecken, das Vordringen zum Wesensbegriff. Das strenge Festhalten an der mechanistischen Weltanschauung, dem Ausgangs- und Endpunkte der Kritik, hindert ihn, den wahren positiven Grund seines eigenen Begriffes vom Naturzweck zu erkennen, und so gründet er die Anwendung dieses Begriffes nur darauf, dass eine mechanische Begreiflichkeit der Naturdinge zwar das Ideal des Begreifens, aber für unseren Verstand eine Unmöglichkeit sei.[1])

Ich will nun garnicht davon reden, dass diese Beschränkung unserer Auffassung von der neueren Physiologie nicht mehr als eine prinzipielle angesehen wird, sondern nur als relative;[2]) aber auch Kant, der ja diesen modernen wissenschaftlichen Anschauungen mit seinem Grundsatze, dass die Berechtigung zur mechanischen Erklärungsweise (wiewohl nicht ihre Möglichkeit) prinzipiell unbeschränkt sei, vorausleuchtete, konnte unmöglich verkennen, dass der Begriff des „Naturzwecks" ein positiver ist, der allerdings vom Objekte nichts bestimmt — weil die Gattung an der Art nichts bestimmt, sondern erst zur Art bestimmt werden muss —, der aber nicht blos zur Erklärung sonst unerklärbarer empirischer Erscheinungen (der Entstehung von Organismen) erst angenommen wird — weil ja sonst jede beliebige andere Annahme, z. B. der Entstehung durch Zufall, Willkür, Wunder, ferner die Annahme einer subjektiven Täuschung u. s. w. ebenso berechtigt wäre —, sondern vielmehr der Auffassung der Naturdinge a priori vorhergeht.

An dieser irrtümlichen negativen Begründung des Begriffes des „Naturzwecks", welcher nichts anderes ist, als der aristotelische Wesensbegriff, ist die Herleitung dieses Begriffes bei Kant schuld. Wie Aristoteles geht er vom menschlichen Kunstwerk aus, zu welchem der Plan als subjektive Idee im Geiste des Künstlers

1) Kritik der teleologischen Urteilskraft, § 75. Schluss.

2) Vgl. Dubois-Reymonds Vortrag „über die Grenzen des Naturerkennens" in der Naturforscherversammlung zu Leipzig. 1872. Der Darwinismus Häckelscher Färbung sucht auch die Entstehung organischer Bildung in mechanische Kausalität aufzulösen.

enthalten ist und von diesem durch die Vermittlung der Reihe von mechanischen Ursachen verwirklicht wird. Von da schreiten beide zu einer der subjektiven Idee des Künstlers analogen Ursache im Naturdinge fort, welche die innere Möglichkeit des Dinges bewirkt und ohne deren Begriff das Ding selbst weder sein noch begriffen werden kann. Bei Aristoteles wenigstens ist es so, und man könnte diesen idealen Wesensgrund der Dinge ihren objektiven Begriff nennen, der dem subjektiven Begriff des Künstlers nur analog ist und nicht etwa im Verstande des Naturdinges, sondern im gemeinsamen Grunde aller Dinge wurzelt.

Von der Analogie des menschlichen Kunstverstandes ist auch Kants Definition des „Naturzwecks" als etwas, was von sich selbst Ursache sowohl als Wirkung sei, hergenommen.

Dass diese Analogie die Sache nicht wirklich trifft, sagt auch Kant. Im Kunstwerke ist die subjektive Idee des Ganzen (der Wirkung) Motiv zur Hervorrufung der mechanischen Ursachen des Ganzen (der Zusammensetzung aus den Teilen). „Die vorgestellte Wirkung, die zugleich Bestimmungsgrund der verständig wirkenden Ursache zu ihrer Hervorbringung ist, heisst Zweck" (§ 82). Das Werk des Künstlers soll die Idee eines Wesens für uns in der Erscheinung verkörpern; das Ganze drückt das gedachte Wesen aus, ist es aber nicht. Die Natur hingegen erschafft wirkliche Wesen, im Naturdinge kann das Ganze und die Idee des Ganzen, das Wesen selbst und seine formale Ursache, nicht auseinanderfallen, die Form wird nicht etwa vorher ungeformten Teilen äusserlich eingeprägt oder aus ihnen zusammengefügt. Dieser Begriff des „Naturzwecks" ist also von dem, was Kant als Zweck definiert und gewöhnlich unter dem Ausdruck „äusserer Zweck" begreift, verschieden, obgleich man das Wesen, welches sein Entstehen und Werden in sich trägt und so gewissermassen „Ursache von sich selbst" ist, im übertragenen Sinne auch Zweck von sich selbst nennen kann. Diese innere Zweckmässigkeit ist mit der Möglichkeit des Gegenstandes, „unangesehen, ob seine Wirklichkeit selbst" (äusserer) „Zweck sei, oder nicht", verbunden, d. h. ihr Begriff ist der Begriff und der ideale Grund des Wesens selbst.

Der Fehler Kants liegt nun darin, dass er trotz der zugegebenen Unzulänglichkeit der Analogie mit den äusseren Zwecken des menschlichen Kunstverstandes, und trotz der Einsicht dass das,

was er Naturzweckmässigkeit nennt, der Grund der inneren Möglichkeit der Naturdinge ist, bei der Analogie stehen bleibt und das Kriterium der „Zufälligkeit“ oder Unerklärbarkeit aus mechanischen Ursachen, welches zur Unterscheidung der menschlichen Kunstprodukte von „zufälligen“ Produkten mechanischer Kräfte dienen kann, auf die Naturwesen überträgt. Er übersieht dabei, dass sogar dem Begriffe der Zufälligkeit der Begriff des Zweckes zugrunde liegt, denn zufällig ist etwas nicht in bezug auf das Fehlen einer vorausgehenden mechanischen Ursache, sondern in bezug auf das Fehlen einer Absicht.

Wie wenig die blosse Schwierigkeit der mechanischen Erklärung etwas gegen diese beweisen kann, sieht man daraus, dass umgekehrt behauptet werden konnte, gewisse Erscheinungen in der Natur (z. B. die Funktionen unserer Sinnesorgane) seien zu weise, um intelligent sein zu können, sie müssten daher mechanisch sein. Vielmehr muss, wer eine andere Kausalität als die mechanische annehmen will, sie auch für die Mechanik des Himmels annehmen.

Eine Einsicht in die Unzulänglichkeit der negativen Begründung des Zweckbegriffs verrät aber Kant selbst, der, wenn er sagt: „wir haben unentbehrlich nötig, der Natur den Begriff einer Absicht zu unterlegen, wenn wir ihr auch nur in ihren organischen Produkten durch fortgesetzte Beobachtung nachforschen wollen, und dieser Begriff ist also schon für den Erfahrungsgebrauch unserer Vernunft eine schlechterdings notwendige Maxime“ (§ 75), unwillkürlich anerkennt, dass der Begriff des Zwecks nicht ein hinterher, nach Misslingen mechanischer Erklärungsversuche, eintretender Lückenbüsser ist, sondern den zu erkennenden Erscheinungen vorhergeht. Mit anderen Worten, auch mechanische Erklärungen, wo sie statthaben, sind nicht möglich ohne Betracht des Wesens, auf das sie sich beziehen, wenn nicht die ganze Natur durch die „mechanische Erklärung“ in ein einziges uferloses Meer oder in ein einziges Individuum verwandelt werden soll. Denn wo jene mechanische Erklärung oder Beschreibung der universalen Zusammenhänge abschneidet, wieviel sie von der Totalität aller Vorgänge im Universum hineinzieht in das Einzelne, das sie betrachtet, und wo sie damit aufhört, das ist nur durch die berechtigte Individualisierung des Teiles des Universums bestimmt, durch Heraushebung des Einzeldings, das ein wahres

Wesen und ein Mittelpunkt in der Schöpfung für alle Vorgänge ist, die sich auf es beziehen.[1])

Diese Einsicht liegt in der Anerkennung der Zweckvorstellung als „heuristischen Prinzips", wie man es nennt, verborgen, und dass Kant den Zweckbegriff blos „Leitfaden", den mechanischen Kausalitätsbegriff aber „Grundsatz" nennt, jenen für blos regulativ, diesen aber für konstitutiv erklärt, ist ohne Belang; denn, wenn Kant § 68 sagt, dass die Idee des Zwecks allein gewisse Gegenstände nicht nur erklärbar, sondern selbst nur — „ihrer inneren Form nach" — „innerlich erkennbar" mache, so hat er einen „konstitutiven Gebrauch" des Zweckbegriffes unwillkürlich zugegeben, ja sogar den Begriff der blossen Erscheinung damit übersprungen, da dieser Gebrauch des Zweckbegriffs auch nach ihm, wenigstens bei „gewissen Gegenständen", nicht blos auf das Äussere der Erscheinung der Dinge, sondern auf ihr inneres Wesen geht — und freilich deshalb Kant nicht recht in sein System passt. Andererseits ist auch der mechanische Kausalbegriff nicht blos konstitutiv, sondern auch regulativ (gemäss den zwei Gruppen von Erscheinungen, der Trägheitsbewegung und der Bewegungsübertragung, die durch ihn begriffen werden sollen), wie gerade auch aus dieser Kritik der Teleologie hervorgeht, nach welcher die Befugnis, mechanisch zu erklären, unbeschränkt, die prinzipielle Möglichkeit davon aber beschränkt ist.

Wenn „erklären" (etwa im Gegensatze zum „innerlich erkennen") heisst: angeben, wie etwas gemacht werden kann („denn nur so viel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zu Stande bringen kann", § 68, Schluss), und darauf kommt die mechanische Erklärungsweise hinaus, so können Zweckbegriffe allerdings nicht einmal zur Erklärung der Natur etwas beitragen. Das folgt schon aus der Verschiedenheit des Kunstbegriffs vom Naturbegriff. Nichtsdestoweniger ist der „Naturzweck"-Begriff in seiner wahren Gestalt als Wesensbegriff unentbehrlich, um die Natur zu begreifen. Bevor ich ein Ding erklären, also zeigen will, wie es gemacht sein könnte, muss ich es doch begreifen, mir denken, was es ist, worin sein Wesen besteht. Sonst werde ich etwa einen Automaten verfertigen, und glauben, künstlich einen

1) Die „Befugnis", alles soweit möglich rein mechanisch zu erklären, bedeutet also nur eine Vorsicht und Behutsamkeit vor der voreiligen und unrichtigen Annahme eines wahren Wesens, wo wirklich nur der Schein eines solchen ist; z. B. „Regenbogen", Automat.

Menschen erzeugt zu haben; aber das Infusorium steht dem Menschen im Wesen näher, als der kunstvollste Automat, möge dieser den Menschen noch so täuschend in seinen Verrichtungen nachahmen und darin das Infusorium übertreffen. Und wer wird behaupten wollen, dass wir vom Menschen nur soviel begreifen können, als wir von ihm nach Begriffen selbst zu Stande bringen?

Das ist der Grund, weshalb Kant so kategorisch ablehnt, dass auch die Entstehung des einfachsten Organs jemals von Menschen mechanisch begriffen werden könnte; seiner unrichtigen Deduktion des Zweckbegriffs halber fügt er aber hinzu: es könnte höhere Wesen geben, die des Zweckbegriffs nicht bedürften. Deshalb wurde auch seine prinzipielle Leugnung der Möglichkeit einer mechanischen Erklärung der Entstehung von Organismen nicht ernst genommen sondern so verstanden, als hätte Kant sich zu dem Ideengange eines Dubois-Reymond noch nicht aufschwingen können.

Das ist eben Kants Fehler, dass er sich scheut, zu dem Wesensbegriff, der in den Rahmen seiner Erkenntniskritik nicht passt, vorzudringen, so sehr er in seinem Begriffe des Naturzwecks angelegt ist.

Er ist darin angelegt; denn was man gewöhnlich Zweck nennt, ist bei Kant „äusserer Zweck", Naturzweck aber ist das Ding selbst, das von sich Ursache und Wirkung ist und darin seine Selbständigkeit und Realität offenbart, im Gegensatze zur Phänomenalität des „Gegenstandes" in der Erkenntniskritik. Der Begriff des Naturzwecks ist ein Substanzbegriff, aber weit entfernt von dem theoretischen Substanzbegriff der Erkenntniskritik, der weder ein Wesen, noch eine Wirkung zu begreifen taugt, sondern nur die Idee des mathematischen Masses der Veränderung in der Zeit durch das in ihr Dauernde darstellt. Organisierte Wesen haben nach Kant bildende Kräfte, die Natur organisiert sich in ihnen; sie besitzen „innere Naturvollkommheit", vermöge welcher sie sich und ihre Art aus sich selbst erzeugen, und die nach keiner Analogie irgend eines uns bekannten physischen Vermögens denkbar und erklärlich ist, auch nicht nach Analogie der Kunst, deren Gegenstand nur die Erscheinung des Wesens, die Schönheit, aber nicht das Wesen selbst ist (§ 65).

Der eigentliche Begriff eines solchen Dings sei, dass die Teile ihrem Dasein und ihrer Form nach nur durch Beziehung auf das Ganze möglich sind und sich dadurch zur Einheit des Ganzen verbinden, dass sie wechselseitig Ursache und Wirkung

ihrer Form sind. Die Idee der wahren Wesens-Einheit ist es, die hier seit dem „Beweisgrund des Daseins Gottes“ wieder auftritt, die Einsicht, dass die Materie der Naturwesen eine solche Beziehung zur Form hat, dass sie ohne diese Form und ohne den gemeinsamen idealen Grund von Form und Materie gar nicht möglich wäre. Gerade so, wie bei Aristoteles das Ganze begrifflich und der Natur nach den Teilen vorhergeht und die Idee des Ganzen nicht nur die Gestalt sondern auch die materielle Wirklichkeit des Wesens, dessen formale Ursache sie ist, bestimmt, so sind bei Kant die Teile ihrem Dasein und ihrer Form nach nur durch ihre Beziehung aufs Ganze möglich; dass die Teile aber wiederum Ursache der Form des Ganzen seien, kann auch Kant schwerlich in einem anderen Sinne meinen, als dass das Ganze materiell aus den Teilen „zusammengesetzt“ sei.

Aber vor den Konsequenzen dieses Begriffs, die nicht in den Rahmen seiner Erkenntniskritik passen, scheut Kant zurück. Jene der subjektiven Idee des Künstlers analoge Ursache (die er schon in dem „einzig möglichen Beweisgrunde“ dasjenige in Gott genannt hat, was mit seiner Weisheit harmonieren muss),[1]) auf welcher die Möglichkeit der von Kant „Naturzwecke“ genannten Dinge selbst, und nicht blos die Möglichkeit eines subjektiven Begriffs von solchen Dingen beruht, sinkt trotzdem zu einem blossen Beurteilungsprinzip herab; die Idee des Ganzen kann nicht Realgrund, nicht Ursache des Naturdings sein — „denn da wäre es ein Kunstprodukt“, sondern blos Erkenntnisgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurteilt. Damit wird aber der Wesensbegriff, ja selbst der Einheitsbegriff zu etwas blos Subjektivem, alles ist glücklich wieder in die Sphäre der „Erscheinungswelt“ gerückt, „Zwecke“ sind nicht objektiv und wir sind nicht berechtigt, sie als objektiv gelten zu lassen, weil Kant nach dem Standpunkt seiner Erkenntnistheorie nur eine subjektive Idee von Naturwesen anzuerkennen vermag, und eine solche allerdings nur von Kunstprodukten Realgrund werden kann. Dem Zweckbegriff, obwohl er alle Eigenschaften einer Kategorie hat, gesteht Kant nicht

1) Kants Werke, Rosenkranz, I. S. 240. Vgl. S. 239: die Naturen hängen von demjenigen in diesem Wesen ab, das, indem es den Grund der Möglichkeit der Dinge enthält, auch der Grund seiner eigenen Weisheit ist; denn diese setzt überhaupt jene voraus.

einmal die Möglichkeit zu, „einen solchen Begriff, seiner objektiven Realität nach, als annehmungsfähig zu rechtfertigen". Das Kriterium der objektiven Realität ist hier das sensualistische: weil wir Zwecke in der Natur nicht beobachten, sondern nur denken, d. h. weil wir von ihnen keine Sinneseindrücke empfangen, sind sie uns nicht durchs Objekt gegeben (§ 75), sie sind insoferne nicht wirklich, als das Wirkliche die Setzung des Dinges an sich selbst, ausser unserem Begriffe, bedeutet (§ 76, 2. Aufl.). „Höhere" Wesen könnten vielleicht ohne Zweckbegriffe die Naturdinge (mechanisch) verstehen, für diese wäre die ganze Zweckbetrachtung nicht giltig. Kurz, der Zweckbegriff wird ihm wieder zu einem blossen Reflexionsbegriff, gleichsam eine blos subjektive Kategorie, geradeso und aus demselben Grunde, wie dem Locke der Substanzbegriff überhaupt, während Kant diesem, aber nur als Begriff des beharrenden Substrates wechselnder sinnlicher Merkmale, einen Platz in der mathematischen Naturbetrachtung und daher auch unter den objektiven Kategorieen vorbehält.

Dasselbe, wie mit dem Begriffe des Naturzwecks, macht Kant aus demselben Grunde mit dem Begriffe der Freiheit.

Die ganze Erkenntnis des Übersinnlichen — sagt Kant im Schlussparagraphen der Kritik der Urteilskraft — beruhe auf dem Begriffe der Freiheit und sei daher blos praktisch; die blos spekulative Philosophie könne auch von der Freiheit nur einen negativen Begriff, nämlich — „Abwesenheit einer Ursache" geben.

Aber — die spekulative Philosophie, d. h. die Kritik der reinen Vernunft, konnte ja gar keinen Begriff einer wahren Ursache geben! „Ursache" ist ihr blos der die Folge in der Zeit objektiv machende Begriff des notwendig Vorhergehenden in der Zeit, und der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung wird mittelst des Begriffes der „Erscheinung in der Zeit" in Identität verwandelt, um dadurch theoretisch begreiflich zu werden. Trotzdem weist hier Kant auf einen von ihm garnicht nachgewiesenen spekulativen Begriff einer wahren Ursache hin, um darnach die „Freiheit" als theoretisch blos negativ bestimmbar zu erklären!

Die Entwicklung der mechanistischen Weltanschauung hat diesen Kausalbegriff ad absurdum geführt: was nach Kant theoretische Kausalität war, wird von seinen Fortsetzern garnicht mehr als Kausalität, sondern als Identität einer Veränderung in

der Zeit oder als blosse gegenseitige, umkehrbare, feste Beziehung zwischen mehreren Veränderungen angesehen.

Denn „Freiheit“ ist im Gegenteil bei Kant der Ausdruck für die wahre Ursache, und eben das Ursache-sein ist der positive Begriff der Freiheit, jene wahre Kausalität, welche der Philosophie seit Descartes, und Kant insbesondere seit Hume so viel erneute Schwierigkeit machte.

„Freiheit“ ist „der einzige Begriff des Übersinnlichen“ (d. h. des weder Tast- noch Sichtbaren), „welcher seine objektive Realität an der Natur beweiset, vermittelst der Kausalität, die in ihm gedacht wird, durch ihre in der Natur mögliche Wirkung.“ Sie ist die einzige unter allen Vernunftideen, welche, „was sehr merkwürdig ist,“ sich in der Erfahrung, als Tatsache, dartun lässt, und daher unter die „scibilia“ gerechnet werden muss, d. h. nach Kant unter die im eigentlichen Sinne erkennbaren Dinge, wie die mathematischen Eigenschaften oder Grössen und die empirischen Gegenstände oder ihre empirischen Qualitäten.

Kurz, „Freiheit“ ist eben bei Kant nur ein Wort für das wahrhaft Handelnde in der Natur und ihren Veränderungen, dasjenige, was seine Substantialität durch die Handlung erweist, der Ausdruck also für einen Begriff, welcher in den theoretischen Zusammenhang der Erkenntnis notwendig gehört, in welchem ihm Kant mit dem Begriffe der „Kraft“ ausweichen zu können meint, indem er in seinen Ausführungen über den Grundsatz der Kausalität ungefähr sagt: Kausalität führt auf den Begriff der Handlung und diese auf den Begriff der Kraft — worüber man die Lehrbücher nachlesen möge.

Hier haben wir also, nach Kants Zugeständnis in der Kritik der Urteilskraft, den einzigen reinen Vernunftbegriff, dessen Gegenstand Tatsache ist (§ 91, Abschn. 2, Schluss), und man sollte meinen dass, wenn irgendwo überhaupt, dann von hier aus das hellste Licht auf den Begriff der Erkenntnis geworfen werden müsste. Aber Kant ist durch seine vorausgegangenen erkenntnistheoretischen Bestimmungen gebunden. Trotz allem ist ihm Freiheit kein „theoretischer“ Begriff, weil ihm die sinnliche Bestimmung seines Inhalts fehlt, d. h. also, weil es kein materieller Gegenstand der Sinne ist, nicht als Substrat bestimmt werden kann, sondern nur sich selbst im Handeln unmittelbar bewusst oder durch einen Vernunftbegriff gedacht werden kann. Eine Er-

kenntnis sei nicht theoretisch sondern blos praktisch, heisst bei Kant: sie beweist nicht die Wirklichkeit ihres Gegenstandes, sondern ist blos ein subjektives Erfordernis zu dem Zwecke der Sittlichkeit, sie ist ohne erweisbare Wahrheit, ein Glauben, kein Wissen.

Dasselbe Hineinwirken des Sensualismus, welches in der Erkenntniskritik den Widerspruch bewirkt im Begriffe des Dinges an sich, welches unerkennbar und durch keine Kategorie begreiflich und dennoch die Ursache der sinnlichen Eindrücke zu den Vorstellungen sein soll, verschuldet auch den Widerspruch in der Kritik der Urteilskraft zwischen dem realen und dem blos subjektiven Begriffe des Naturzwecks, und den Widerspruch zwischen der Freiheit, welche im Sinne der Kritik der praktischen Vernunft ein theoretisch unerweislicher Begriff, ein blosses credibile (und nach der Erkenntniskritik nicht einmal das, da nicht einmal ihre Möglichkeit erweislich sei)[1]) und derselben Freiheit, welche ein „scibile" ist, der einzigen Idee der reinen Vernunft, deren Gegenstand Tatsache ist.

Es ist wichtig, diesen Fortschritt Kants festzuhalten. In der Kritik der reinen Vernunft (1781) lehrt Kant, dass die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Freiheit ebensowenig bewiesen werden könne, wie die blos intelligibler Wesen; 1785 ist die Freiheit zwar eine Idee, deren objektive Realität in keiner Erfahrung dargetan werden und die niemals begriffen noch eingesehen werden kann, aber eine notwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, welches sich des Vermögens, sittlich zu handeln, bewusst zu sein glaubt, die eben darum, wie die Kritik der praktischen Vernunft 1788 ausführt, aus der Tatsache der Sittlichkeit notwendig folgt; ihr positiver Begriff ist hier derjenige der Kausalität eines Wesens, soferne es als zur intelligiblen Welt gehörig betrachtet wird; als solches zur intelligiblen Welt gehöriges Wesen wird das Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag, eingeführt, und der Widerspruch der Freiheit mit der Naturnotwendigkeit durch eine an den spinozischen Monismus erinnernde Unterscheidung zwischen dem Ding als Erscheinung und demselben Ding als Wesen an sich zu beheben gesucht. Endlich in der Kritik der Urteilskraft (1790) gelangt Kant zum Begriffe der objektiven Realität der Freiheit in der Natur, das Intelligible und Sensible

1) Kehrbach S. 445.

ist nicht mehr durch den Begriff der Identität desselben Dinges als Erscheinung und an sich, sondern durch den Begriff der Natur, der lebenden Einheit von Form und Materie vereinigt. Dass die frühere Skepsis und der erkenntnistheoretische Standpunkt dabei immerfort störend nachwirkt, haben wir gesehen.

Dass Kant dem Begriffe der Freiheit mehr objektive Realität zugesteht, als dem Begriffe des Naturzwecks, ist ein Widerspruch und hat einen praktischen Grund. Denn der Einwand: der Begriff eines Dinges als Naturzwecks ist empirisch bestimmt und doch nur durch einen Vernunftbegriff möglich, daher kann er seiner objektiven Realität nach nicht eingesehen werden (K. d. U. § 74), ist auch auf die Betätigung der objektiven Realität der Freiheit in der Natur anwendbar.

Der Begriff des Naturzwecks ist ein unvollkommener Wesensbegriff. Es soll ein Ding sein und doch eine Wirkung, und diese Bestimmung rührt von der Analogie des Naturbegriffs mit dem Kunstbegriff. Aber die Darstellung ist zwar, so lange er schafft, äusserer Zweck des Künstlers, er stellt aber nicht Zwecke dar, sondern die von der Idee des Wesens erfüllte Erscheinung; sein Kunstwerk ist Wesens Schein, wie das Naturding Wesen selbst ist.

Und doch hat der Zweckbegriff auch für dieses einen Sinn. In dem Begriffe der wechselseitigen Abhängigkeit von Ganzem und Teilen, im Begriffe der Ursache und Wirkung von sich selbst ist eine innere Dynamik des Wesensbegriffs ausgedrückt. In einem beharrenden Wesen können die Teile nicht wechselseitig Ursache und Wirkung der Form sein, es ist kein Halt, kein Beharren in diesem Bildungsprozesse, was erst Wirkung war, wird wieder Ursache u. s. w. Blos das ideale Wesen, die Vollkommenheit desselben ist wirklicher Endzweck, und die darauf gerichtete Tätigkeit ist das Wesen selbst.

Daher bringt Kant den Begriff des Endzwecks — wenigstens beim Menschen — in den Begriff des Naturzwecks hinein; den Endzweck des Menschen, die Humanität, nämlich die Entwicklung der Naturanlagen des Menschen in einem weltbürgerlichen Ganzen, bezeichnet Kant als den Zweck der Natur selbst, wenigstens hier auf Erden,[1]) während er sonst den Begriff des

1) Im Gegensatz zur „Allg. Naturgeschichte“, wo er sich gegen den Anthropozentrismus wendet.

„Naturzwecks", d. h. der inneren Zweckmässigkeit, welcher nur Begriff der Möglichkeit eines organischen Wesens ist, vom Zwecke der Natur, der nicht anders als hypothetisch bestimmt werden könne, wohl unterscheidet. Eben diese Verbindung beider Begriffe im Menschen beweist eine Dynamik des durch den Begriff des Naturzwecks bei Kant angedeuteten Wesensbegriffs, sodass die Vollkommenheit, welche nach Kant einem solchen Wesen zukommt, nicht eine vollendete ist, sondern eben in dieser Kraft des Strebens nach Vollendung besteht. Dass dieses die Bedingungen seiner Vollendung in sich tragende Wesen wahre Ursache ist, erkennt Kant an, indem er, wie Shaftesbury ein doppeltes Selbst unterschied, die Persönlichkeit, d. i. Freiheit des Menschen als das erklärt, was die Person des sinnlichen Menschen über sich selbst erhebt,[1]) zu einem Werte, der höher ist, als die Annehmlichkeit des individuellen Lebens und über dieses ins Übersinnliche hinausreicht.

Es fehlte von hier aus nichts zu einer vollkommenen ontologischen Theodicee, als dass Kant den in diesem Begriffe des wahren Wesens, dem Substanzbegriffe, nach dem das ganze Jahrhundert rang, enthaltenen theoretischen Gehalt nach allen Seiten vollkommen entwickelt hätte. Das wäre vielleicht möglich gewesen, wenn man sich die Kritik der Urteilskraft als Fortsetzung jenes Weges, den Kant im „einzig möglichen Beweisgrund" einzuschlagen schien, zu denken versuchte. So aber zog ihn die Erdenschwere des Erkenntnisproblems nieder, wo er mit dem Scheitel die Sterne berühren wollte. Die Realität der Begriffsbestimmungen in der Kritik der praktischen Vernunft und der Urteilskraft wird stets gekreuzt durch den Hinblick auf die Erkenntniskritik. Er vermochte nicht, in der Erscheinung Mass, Ordnung und Schönheit eine wahre Offenbarung des Wesens der Dinge zu sehen, und er vermochte nicht, auf den Begriff dieses wahren Wesens den Beweis Gottes zu gründen, welcher die Idee des Guten ist, und als solche in allen Dingen real schafft und wirkt, obwohl seine Erkenntnis von der treibenden Kraft des Ideals der Vernunft ihm hierzu den Weg eröffnete.

Jene Verbindung des Begriffes der Persönlichkeit mit dem Begriffe des Naturzwecks, die ich oben entworfen habe, findet bei Kant nicht statt; denn es sind getrennte Erkenntniskräfte, die in

1) Kr. d. pr. V. Kehrb. S. 105.

jedem dieser Begriffe tätig sind. Die Verbindung, welche durch den Begriff der Freiheit möglich gewesen wäre, reifte nicht mehr aus. So bleibt es bei den „zerstreuten Naturzwecken", die nur ein Aggregat, kein System bilden, da ihnen der Begriff des Endzwecks fehlt. Es ist ein Nachklang der das Jahrhundert beherrschenden empirischen Teleologie, aber auch eine Folge der Subjektivität des Zweckbegriffes, dass Kant den Schluss von einem Zweck überhaupt und dem seinen Endzweck und die Bedingungen seiner Erreichung in sich tragenden Wesen auf einen allgemeinen idealen Endzweck und ein diesem subsistierendes Wesen nicht macht. Auch irrt ihn die vollständige Trennung von moralischem Zweck und Naturzweck, und diese ist wieder eine Folge der erkenntniskritischen Prämissen, da nach diesen von einer Erscheinung des Moralischen in der sichtbaren Welt, von einem Grunde des sichtbaren Schönen in dem intelligibeln Schönen, dem Guten im Wesen der Dinge, nicht die Rede sein kann und das Wesen der erscheinenden Dinge ewig unerkennbar bleibt, obwohl Kant eine Analogie des Schönen mit dem Sittlichen anerkennt, die nur für die Form der Reflexion, nicht für den Inhalt besteht.

Und da nun Kant den teleologischen Beweis nicht als ontologischen, sondern als empirischen vorstellt, eine quantitative Abmessung des Unendlichen unmöglich ist, wendet Kant mit Recht ein, dass alle empirische Teleologie uns keinen hinreichenden Begriff des Unendlichen, keinen Begriff von Allweisheit, Allmacht und Allgüte geben kann. Auch die Anhänger dieser Art empirischer Physikotheologie, als deren vornehmsten Kant Reimarus nennt, sahen dies unwillkürlich ein, denn darauf zielen die beständig wiederholten Hinweise auf die Beschränktheit der menschlichen Einsicht; die teleologische Betrachtung sollte vielmehr der Phantasie Flügel geben und das Gefühl hinreissen, sich zu dem Begriffe Gottes auf eine kritisch nicht durchschaute Art zu erheben. Kant meint nun, dass diese Erhebung auf einem unwillkürlichen Überspringen auf den moralischen Beweis beruhe: „Die Bewunderung der Schönheit sowohl als die Rührung durch die so mannigfaltigen Zwecke der Natur, welche ein nachdenkendes Gemüt, noch vor einer klaren Vorstellung eines vernünftigen Urhebers der Welt, zu fühlen im Stande ist, haben etwas einem religiösen Gefühl Ähnliches an sich. Sie scheinen daher zuerst durch eine der moralischen analoge Beurteilungsart derselben auf das moralische Gefühl (der Dankbarkeit und Verehrung

gegen die uns unbekannte Ursache) und also durch Erregung moralischer Ideen auf das Gemüt zu wirken, wenn sie diejenige Bewunderung einflössen, die mit weit mehrerem Interesse verbunden ist, als blosse theoretische Betrachtung wirken kann.“ [1])

Aber der „moralische Beweis“ selbst beruht nur auf einem Bedürfnisse und nicht auf einer Wirklichkeit, er kann also so, wie Kant ihn fasst, nicht den teleologischen ergänzen. Unsere Rührung beim Anblicke der Schönheit und Ordnung der Welt beruht nicht auf den Gedanken: wie schön wäre dies alles nun, wenn es ein Gott geschaffen hätte, analog dem „moralischen Beweise“, sondern in einer intuitiven Anschauung der Göttlichkeit selbst, ebenso wie der moralische Beweis, wenn er diesen Namen wirklich verdienen sollte, auf einer intuitiven Erkenntnis der Göttlichkeit der Stimme unseres Gewissens beruhen müsste und nicht blos auf der nur durch die Idee eines moralischen Endzweckes und eines Gottes zu überbrückenden Unvereinbarkeit der moralisch-praktischen Vernunft mit der technisch-praktischen. Der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir verkünden einen und denselben Gott unmittelbar, und diese wundersame Einstimmung ist es, welche uns beim Anblicke der Schönheit der Welt der uns zugleich ein Anhören der Stimme unseres Gewissens ist, mit tiefer Rührung erfüllt und in den vollkommensten Zustand versetzt, dessen wir fähig sind.

Aber die Idee eines Endzwecks, von der, um in Kantischer Weise zu reden, weder die Möglichkeit noch die Unmöglichkeit beweisbar ist, kann keinen Beweisgrund für das Dasein eines diesen Endzweck realisierenden Wesens abgeben. Es gilt von diesem Beweise dasselbe, was Kant vom „ontologischen“ sagt: die Übereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit (die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen) ist nur durch ein allweises, allgütiges und allmächtiges Wesen möglich, das ist nach Kant ein analytischer Satz, d. h. wenn das Subjekt gegeben ist, ist auch das Prädikat gegeben. Dass eine solche Übereinstimmung irgendwie existiert oder existieren werde, ist durch diesen Satz nicht bewiesen, mag die Idee eines solchen Wesens auch noch so nützlich, ja subjektiv notwendig sein, mag unser Gefühl sich auch noch so sehr dagegen sträuben, dass eine solche Übereinstimmung nie und nirgends existiert noch existieren werde. Das

1) K. d. U. Kehrb. S. 386.

Dasein Gottes bleibt in diesem Beweise ein frommer Wunsch, die Beweisart noch auf demselben Flecke, wo Rousseau sie gelassen hatte. Eine so unbestimmte Möglichkeit, die sich von der Unmöglichkeit durch keinen Beweis mehr unterscheiden lässt — im Gegensatze zu der Möglichkeit im „Beweisgrunde", der eine Wirklichkeit notwendig voraufgeht — kann einem Postulate nicht mehr zur Stütze dienen.

Es ist die quantitative Ansicht von der Natur, an welcher Kant auch in der Kritik der Urteilskraft noch festhält, wodurch ihm der ontologische Beweis, die ontologische Theodicee, unmöglich wird. Der „Schluss" vom Bedingten aufs Unbedingte, oder vielmehr die intuitive Erkenntnis der dynamischen Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen in einer Natur oder in unserem Bewusstsein, erfordert kein Durchlaufen sämtlicher empirischen Bedingungen, da man auf diesem Wege nie zu einer Totalität kommen würde; erfasst man die Natur blos quantitativ, so wird Alles zu einem blos Relativen, einem πρός τι, denn alles quantitativ Vergleichbare und Zählbare ist Relation, der unendliche Raum als Ganzes ist aber ein intelligibler und wird nicht sinnlich erfasst. Müsste man erst die Unendlichkeit aller Realität durchmessen, so käme man nie zum Begriffe des allerrealsten Wesens. Wir gelangen zum Begriffe der Vollkommenheit Gottes nicht anders, als wir von der einzelnen Erfahrung zum Begriffe der Totalität und Einheit der Erfahrung gelangen, trotz unseres blos diskursiven Denkens. Die Natur ist in jedem ihrer Wesen ganz und wird nicht erst aus ihnen zusammengesetzt. Der höchste Zweck ist in jedem endlichen Zweck inbegriffen, da jeder Zweck, der nicht Endzweck ist, nur dadurch Zweck sein kann, dass er Mittel zum Endzweck ist. Dieser ist aber den Naturen nicht äusserlich, sondern gehört zu ihrem vollkommenen Wesen; dieses, obwohl endlich, ruht im Unendlichen, wie der Punkt der Peripherie eines Kreises in dessen Mittelpunkt.

Diese Einsicht lag dunkel dem physikotheologischen Beweise zu Grunde, der Äusserung Diderots, man brauche nicht das Gewicht des Universums, um den Atheisten zu zermalmen, ein einziger Schmetterlingsflügel beweise Gott, oder der Äusserung Vaninis, der am Wege zum Scheiterhaufen einen Strohhalm aufhob, sagend, wenn er keinen anderen Beweis für das Dasein Gottes hätte, wäre ihm dieser Strohhalm Beweis.

Der Forderung Kants, die Eigenschaften Gottes ihrem Grade nach zu bestimmen, liegt seine quantitative Auffassung der Vollkommenheit zu Grunde.

Wer überhaupt das Unendliche quantitativ auffasst, steht vor der Alternative, es entweder negativ als unvollendbar aufzufassen und daher zu einem Nichts zu machen, oder als quantitativ vollendet, durchzählt und daher als endlich. Inbezug auf den Gottesbegriff hat dies die Wirkung, dass er entweder in einen feineren Atheismus verflüchtigt wird, wie im Deismus, oder dass er anthropomorphistisch wird, wie im Theismus. Beides geschieht bei Kant; ins Unendliche, aber äusserliche, quantitativ Unendliche versetzt er Gott wirklich, und für den gewöhnlichen Gebrauch lässt er den Anthropomorphismus zu. Beide Begriffe sind nicht so verschieden, sondern beruhen gemeinschaftlich auf der quantitativen Weltansicht.

Dem verfeinerten Anthropomorphismus entspricht eine verfeinerte Heteronomie der Moral, die darin besteht, dass Kant auch die Übereinstimmung zwischen Natur und Sittlichkeit, Tugend und Glückseligkeit, die er in der Welt nicht findet, in eine unendliche Ferne oder, mythisch gesprochen, in ein Jenseits verlegt, und diese Übereinstimmung zwar nicht zu einer Bedingung des sittlichen Gesetzes selbst macht, doch aber auf der Vermittlung des Widersprechenden durch Gott allen Sinn und alle Bedeutung der Sittlichkeit in der Welt beruhen lässt.

Das Organ der intuitiven Erkenntnis und somit das Organ der ontologischen Beweisart ist die Vernunft. Jacobi spricht deshalb die Vernunft als einen besonderen Sinn fürs Göttliche an und wirft Kant vor, dass er in der Vernunft nur das Vermögen zu schliessen gesehen habe. Dies ist aber nur teilweise wahr. Die Vernunft ist auch bei Kant das Vermögen der Erfassung des Unbedingten. Nicht in der Verkennung der Vernunft und ihres Ideals, sondern im Festhalten an der quantitativen Weltansicht liegt der Grund, weshalb Kant die Vernunft nur mit der Einschränkung, die sie vom Verstande erfährt, der sich nur auf sinnlich gegebene materielle Objekte bezieht, zur Erkenntnis tauglich erscheint. In alle Teile seines Systems strömt helles Licht ein von der Sonne des Ideals, vor allem in jenen Teil, der die Sittenlehre behandelt; aber zu einer Verbindung und organischen Einheit der Teile, welche alles Widersprechende hinausstossen würde, kommt es nicht, obwohl ein beständiger

Fortschritt in diese Richtung der Einheit in Kants Philosophie bemerkbar ist. Jener Vorstoss, welcher die Geister in der Zeit von 1760—1770 erschütterte, hatte Kant aus der Bahn geworfen, in die er einzulenken im Beginne war. Die Frucht waren jene aus dem Sensualismus stammenden Widersprüche, welche den schlichterhabenen ontologischen Bau seiner Erkenntnistheorie durchsetzen. Nicht dass alles, was wir sehen, Erscheinung ist, sondern wovon es Erscheinung ist, ist jener Punkt des Phänomenalismus, von welchem aus alles wieder in den Materialismus zurückkehren musste, wie die neueren Versuche beweisen, den Phänomenalismus Kants in einen Realismus, welcher das Ding an sich als die Materie oder etwas der Materie Analoges erkennt, zu verwandeln.

Kant war 57 Jahre alt, als er jenes Werk, das die Frucht der Bemühungen enthielt, in denen er seine beste Kraft aufgewendet hatte, der langen und angestrengten Bemühungen, das Erkenntnisproblem zu lösen, der Welt vorlegte; sechs Jahre später folgte die Kritik der praktischen Vernunft, und noch 1793 fügte er neue, tiefe Erkenntnisse über das Wesen des Sittlichen, in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft", seiner reichen Lebensarbeit hinzu. Im hohen Alter begannen die Kräfte seines ausserordentlichen Geistes nachzulassen.

Aber seine Lehre des Ideals erhielt warmes, helles Leben durch einen Jüngeren, Geistesverwandten, der sich sein Leben lang, seit er Kants Philosophie kennen gelernt hatte, zu ihr bekannte, aber ungehindert von erkenntnistheoretischer Skepsis mit reinem, freien Dichtergeiste zur Religion des Ewigen sich erhob und durch den verklärenden Glanz, der aus dieser Religion auf seine Dichtung überströmte, der Dichter des Ideals für sein deutsches Volk wurde, wie Kant sein Lehrer war.

Kap. XIII.
Schiller.

So grossen Einfluss die Kantsche Denkweise auf Schiller hatte, so hat sich dieser doch nie den skeptischen Folgerungen von Kants Erkenntnistheorie unterworfen. Ja, Kant hätte niemals auf Schiller eine so grosse Wirkung üben können, wenn er nicht über die von Kant gezogenen Erkenntnisgrenzen hinausgesehen hätte, und zwar nicht einmal im Gegensatze, sondern in Fort-

führung jener Kantschen Gedanken, mit welchen dieser die Philosophie Lockes zu überwinden suchte. Schiller hätte vielleicht die Kantsche Erkenntnistheorie in seinem Geiste umwandeln können und ihr durch einige Züge jene Gestalt geben können, die seinen Bedürfnissen genügt hätte, wenn er überhaupt solche Bedürfnisse einer erkenntniskritischen Grundlegung gehabt hätte. Aber er hatte kein solches Bedürfnis; die Wahrheit bewies sich ihm durch sich selbst und damit zugleich die Möglichkeit, sie zu erkennen. Es liesse sich ja vielleicht aus einzelnen zerstreuten Anmerkungen und dem Geiste der Schillerschen Philosophie eine Schillersche Erkenntnistheorie konstruieren; sicherlich würde eine solche aber nicht von dem mathematischen Begriff der möglichen Einheit der Erfahrung, sondern von dem wahren Gegenstande unserer Erkenntnis, dem Wesen der Dinge, als Mittelpunkt ausgegangen sein.[1])

Schiller erkannte die philosophische Analysis für notwendig, aber auch zu Irrtümern verleitend an, und in Kants Analysis des Erkenntnisvermögens sah er eine durch die Zeit bedingte, notwendige Einseitigkeit der Reaktion gegen den Empirismus, welche „zwar das Individuum unausbleiblich zum Irrtum, aber die Gattung zur Wahrheit" führt. „Wird wohl," frägt er, „ein solcher, in reinen Verstand und reine Anschauung gleichsam aufgelöster Geist dazu tüchtig sein, die strengen Fesseln der Logik mit dem freien Gange der Dichtungskraft zu vertauschen und die Individualität der Dinge mit treuem und keuschem Sinn zu ergreifen? Hier setzt die Natur auch dem Universalgenie eine Grenze, die es nicht überschreiten kann, und die Wahrheit wird so lange Märtyrer machen, als die Philosophie noch ihr vornehmstes Geschäft daraus machen muss, Anstalten gegen den Irrtum zu treffen."[2])

Der Mangel, den Schiller in den Abstraktionen der Kantschen philosophischen Analysis findet, ist derselbe, welcher die Ontologie seit Descartes überhaupt beherrschte; der abstrakte Begriff der Realität überhaupt sollte die ganze Fülle des Daseins ersetzen

---

1) In seiner Dissertation „Die Philosophie der Physiologie" (1779) gibt Schiller eine im wesentlichen physiologische Erkenntnistheorie. — Bekannt ist das scherzhafte Epigramm „Rechtsfrage" und „Pufendorf" im Gedichte „Die Philosophen", worin sich seine Überzeugung ausdrückt, dass die Untersuchung des Erkenntnisvermögens in der Erkenntnis keinen Fortschritt bringe oder nicht notwendig sei.

2) Über d. ästh. Erz. d. Menschen, 6. Brief.

und ausdrücken, weil nur mathematisches Begreifen für volles Begreifen gehalten wurde; die Erkenntniskräfte mussten getrennt werden, um dieses Begreifen rein zu isolieren; und ein gewisser Einfluss physiologischer Vorstellungsart, welche gleichsam das Geschenk der mathematischen Betrachtungsweise zur Erfassung der Weltgesetze durch Anwendung auf die Erkenntniskraft selbst vergilt, ist hierbei nicht zu verkennen.

Wir haben als Rückwirkung gegen diese Betrachtungsart die Bemühungen, den Begriff des ganzen, wahren Wesens der Dinge auszudrücken, gesehen, insbesondere bei Shaftesbury und bei Herder. Herders Wesensbegriff sucht das Dynamische und Fliessende in der Einheit und die Fülle des Daseins darzustellen, aber die dichterische Intuition Goethes und Herders ist keine philosophische Erfassung solange sie der philosophischen Analysis unvermittelt gegenübersteht und nicht ein Verhältnis zu ihr zu gewinnen sucht. Zur philosophischen Klarheit gehört Analysis; diese darf nur nicht bis zur Hypostasierung ihrer Abstraktionen gehen, durch welche ihr die Welt, die sie zu begreifen sucht, in unvereinbare Stücke auseinanderfällt.

Schillers philosophischer Geist war von Jugend auf zur Analysis beanlagt, wie sein dichterisches Gemüt zur ganzen Erfassung des Seins in seiner vollen, lebenswarmen Wirklichkeit. In seiner Jugend bildeten diese beiden Richtungen noch Gegensätze, unter denen er litt, da auch ihm die materialistische Konsequenz, ihre Leugnung der höheren Werte, unausweichlich schien und mit seinem idealen Streben einen schrillen Missklang erzeugte. Es war dieselbe Dissonanz zwischen Ideal und Wirklichkeit, welche die Geister der Sturm- und Drangperiode bis ins Innerste aufwühlte und Rousseaus Gefühlsphilosophie als erlösendes Evangelium erscheinen liess. Ein unheilbarer Bruch zwischen Glauben und Wissen schien unvermeidlich, und Kant selbst, vor dessen unerbittlicher Logik keine blosse Gefühlsphilosophie standhalten konnte, sanktionierte diesen Bruch durch seine Trennung der theoretischen und ethischen Philosophie.

Aber in Kants Philosophie, in welcher ein Klopstock, Herder, Goethe und viele Andere nur den Feind ihrer notwendigen Überzeugung zu sehen vermochten, lagen alle Begriffe zur Überwindung dieses Zwiespalts, die nur ein so treuer und enthusiastischer Schüler, wie es Schiller war, zu ihrem Wahrheitsgehalte zu entwickeln vermochte. Er erkannte den Wert der philosophischen Analyse für

die Klärung der Begriffe, sein steter Blick auf das intuitiv erfasste Ganze bewahrte ihn aber vor der falschen Hypostasierung von Abstraktionen.

„Die menschliche Natur," sagt Schiller, „ist ein verbundeneres Ganze in der Wirklichkeit, als es dem Philosophen, der nur durch Trennen was vermag, erlaubt ist, sie erscheinen zu lassen." „Was man beim Philosophieren notwendig voneinander trennen muss, ist darum nicht immer auch in der Wirklichkeit getrennt." Und er erkennt auch: „Nur ein bestimmter Grad von Klarheit kann mit einer bestimmten Fülle und Wärme zusammenbleiben."

Und um dies zu erreichen, hat Schiller ein wunderbares Mittel, dass er seinem vorwiegenden künstlerischen Interesse verdankt. Eine reiche, aus dem Psychologisch-Ästhetischen genommene Terminologie umhüllt und umwebt seine philosophischen Begriffe mit poetischem Schimmer und gefühlter Lebendigkeit, die sich meist bis zu anschaulicher Darstellung durch Naturbeispiele steigert. Natur ist ihm Anmut, Geist Würde, das materielle Wesen Stofftrieb u. s. w. Je mehr Schiller sich in Vereinzelungen zu zersplittern scheint, desto mehr erfasst er nur das reiche Ganze, ohne etwas davon zu isolieren. Er sieht nicht das Ganze aus Teilen zusammengesetzt, sondern die Teile nur im Ganzen, als dessen Bewegung und Richtung. Aber er hält immer an dem Grundbegriffe fest, welcher bei ihm wie bei Herder der Begriff des in das Wesen des Menschen selbst gelegten Werdens vom Stoff zur Form ist, und wenn er in immer neuen, reichen Beobachtungen und Unterscheidungen sich in blosse Empirie zu verlieren scheint, so braucht man blos die dem ästhetischen Begriffskreise entnommenen und auf ihn gerichteten Ausdrücke zurückzuübersetzen in die gewohntere metaphysische Ausdrucksweise und zurückzuführen auf den Grundbegriff von Schillers Philosophie, um den philosophischen Gehalt all dieser Unterscheidungen zu erkennen.

Bei Kant hat der Begriff der Erscheinung seinen Ursprung im Begriffe des nur sich selbst empfindenden Subjekts; daher trennt die Erscheinung das Subjekt mehr vom Reiche der ansichseienden Wesen, als es beide verbindet; er betrachtet die Dinge mit Rücksicht auf die Möglichkeit, durch Eindrücke von ihnen eine Erkenntnis zu erlangen, die Erscheinung aber, kurz gesagt, als Schöpfung einer transzendentalen Einbildungskraft aus dem Material der Eindrücke.

Nun ist aber die Erscheinung, an sich betrachtet, nicht blos mehr oder weniger Realität, sondern immer auch ein Gegenstand des ästhetischen Urteils. Das Reich der Schönheit ist nicht etwa ein drittes Reich von Gegenständen, neben dem Reiche der Natur und der Sittlichkeit; alle Gegenstände verhalten sich different zum ästhetischen Urteile und sowohl das Sinnliche wie das Moralische gefällt oder missfällt.

Shaftesbury unterschied die sinnliche Schönheit von der moralischen, intelligiblen (beauty in the act) und begriff die erstere als Ausdruck der letzteren. Mendelssohn, welcher zuerst die ästhetischen Untersuchungen der Engländer auf deutschen Boden verpflanzte, unterschied gleichfalls die „himmlische" von der „irdischen Venus"; diese, die sinnliche Schönheit, ist ihm aber nicht eine Offenbarung, sondern eher eine Verhüllung der Natur und beruht auf dem Unvermögen unserer Sinne, eine allzu verwickelte Ordnung auseinanderzusetzen, während das intelligibel Schöne, die Vollkommenheit, in der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Zwecke besteht.[1]) Auch Lessing teilt diese Ansicht; er sagt: „Die Vollkommenheit besteht in der Übereinstimmung des Mannigfaltigen, und alsdann, wenn diese Übereinstimmung leicht zu fassen ist, nennen wir die Vollkommenheit Schönheit".[2])

Dieser subjektive Begriff von Schönheit und diese mehr physiologische Erklärung des ästhetischen Urteils musste die Folge davon sein, dass die abstrakte Realität an Stelle der Wesensfülle gesetzt wurde. Auch Kant konnte nach seinem Erscheinungsbegriff keinen andern als einen subjektiven Begriff von der Schönheit zulassen, so tief auch seine zergliedernden Untersuchungen über das ästhetische Urteil sind; Schönheit ist ihm die subjektive Zweckmässigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes, beziehungsweise die Form, in welcher uns diese Zweckmässigkeit bewusst wird.[3]) Aber in der Erkenntnis, dass das Wohlgefallen an der schönen Natur mit einem unmittelbaren und zwar intellektuellen Interesse verbunden ist, welches verschwindet, wenn anstatt der schönen Natur die noch so gelungene Nachahmung vorgestellt wird, ist eine Andeutung enthalten, die über die Kantsche Begriffbestimmung des Schönen hinausgeht, wenngleich Kant selbst dieses Interesse nur auf eine Art moralischer Rührung über die Übereinstimmung der

1) Briefe über die Empfindungen.
2) Vorbericht zu Hogarths Zergliederung der Schönheit.
3) Kritik der Urteilskraft, § 11.

Natur mit den subjektiven Bedingungen unseres ästhetischen Urteils, als eine Art Gunst der Natur, zurückführt.[1])

Schiller weist auf diese Bemerkung Kants hin und knüpft im Aufsatze „Über naive und sentimentalische Dichtung" (1795) daran an. Unser Wohlgefallen an den Gegenständen der Natur sei kein rein ästhetisches, sondern ein moralisches; aber es gilt den Dingen selbst oder vielmehr der durch sie dargestellten Idee. „Wir lieben in ihnen das stille, schaffende Leben, das ruhige Wirken aus sich selbst, das Dasein nach eignen Gesetzen, die innere Notwendigkeit, die ewige Einheit mit sich selbst."

„Natur in dieser Betrachtungsart ist uns nichts anderes, als das freiwillige Dasein, das Bestehen der Dinge durch sich selbst, die Existenz nach eignen und unabänderlichen Gesetzen."

Schönheit ist für Schiller Ausdruck des Wesens in der Erscheinung, die durch die formale Natur eines Dinges bestimmte Gestalt, die sinnliche, aber wesentliche Form, „die durch die Natur eines Dinges selbst bestimmte Beschaffenheit".[2]) Das „Bestehen der Dinge durch sich selbst", das „Dasein nach eignen Gesetzen", können wir passend als Selbstgenugsamkeit des Wesens bezeichnen. Aber diese Vollkommenheit geht erst aus dem Ineinanderwirken zweier Prinzipien als idealer Zustand hervor, das Wesen ist keine mathematische, sondern eine harmonische Einheit. Unser Wesen teilt sich in zwei Prinzipien oder Naturen, und diesem gemäss unsere Gefühle in zwei verschiedene Geschlechter.[3]) Die Bewältigung des Stoffes durch die Idee bis zur Harmonisierung beider, die sich in der Schönheit sinnlich darstellt, ist auch das Wesen der Dinge und vor allem des Menschen, den Schiller fast allein in betracht zieht.

Die Wirksamkeit des tätigen Prinzips erfahren wir im Inneren, seine Wirkungen an der Erscheinung, den Zusammenhang beider, der intelligiblen Natur und sichtbaren Erscheinung der Dinge, demonstriert Schiller in den psychologisch-ästhetischen Untersuchungen der Abhandlung „Über Anmut und Würde" (1793).

Anmut ist eine objektive Eigenschaft und kommt dem Gegenstande zu, nicht blos der Art, wie wir ihn aufnehmen. Sie ist eine Schönheit, die nicht von der Natur gegeben, sondern von

1) § 42.

2) Letzte Vorlesung Schillers in Jena am 26. März 1793, nach Michaelis, cit. nach Kuno Fischer.

3) Abhandlung über das Pathetische.

dem Subjekte selbst, über die von der Natur gegebene architektonische Form hinzu, hervorgebracht wird. Ja diese architektonische Form selbst steht unter dem Einflusse der Freiheit, wie die bewegliche Form der Anmut, feste Züge waren ursprünglich Bewegungen und die Anmut verwandelt sich nicht selten in architektonische Schönheit; ja, der schätzbarste Teil der Grazie ist jener, der sich aus Geberden in Zügen verfestigte und die Fertigkeit des Gemüts in schönen Empfindungen an den Tag legt. Der Geist bildet sich seinen Körper und die Bestimmung des Menschen hat an der Schönheit des Baues als ihrem Ausdruck in der Erscheinung Anteil. In der Anmut zeigt sich also die wirkende, in dem Bau die gewirkt habende Natur. Schon in seiner Jugendarbeit „Über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen“ (1780) hatte Schiller diesen Einfluss der Seele auf den Körper vertreten, nachdem schon früher der berühmte Chemiker und Arzt G. E. Stahl gelehrt hatte, dass die Seele sich ihren Körper baue.

Schiller sieht in dem unwillkürlicheu Anteil der willkürlichen Bewegungen jene „Einheit von Gesinnung und Darstellung“, welche Anmut ist. Es ist leicht zu sehen, wie reiche Übergänge hier das erst Getrennte wieder vermitteln helfen. „Es ist nicht so leicht, die Grenzen anzugeben,“ sagt Schiller, „wo die stummen Züge“ (die ein Ausdruck der plastischen Natur der Gattung sind) „aufhören, und die sprechenden beginnen,“ die ein Ausdruck der Seele sind. Grenzen dürfen auch keine sein, sondern alles Übergang und Fluss. Aber zuletzt kommt doch die ganze Analyse auf die Trennung des Sinnlichen vom Übersinnlichen hinaus, und auf jenen Punkt, an welchem das analytische Begreifen aufhört. Wie findet die Einwirkung des Übersinnlichen, der moralischen Ursache, auf das Sinnliche, die Schönheit statt? „Hier ist es nun, wo die grosse Schwierigkeit eintritt.“ Um sie zu heben, müsse man annehmen, „dass die moralische Ursache im Gemüte, die der Grazie zum Grunde liegt, in der von ihr abhängenden Sinnlichkeit gerade denjenigen Zustand notwendig hervorbringe, der die Naturbedingungen des Schönen in sich enthält“. Aber wie ist diese Abhängigkeit zu denken? Der Geist schreibt der ihn begleitenden Natur durch den Zustand, in dem er sich befindet, den ihrigen vor — „nach einem Gesetze, das wir nicht ergründen können“.

Den toten Punkt der Analyse vermeidet Schiller besser in den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen, durch das Dynamische in der Ausdrucksweise. Form ohne Sinnlichkeit ist leeres Vermögen. Materie ohne Form ist blosse „Welt", formloser Inhalt der Zeit. Die Vereinigung geschieht durch zwei Triebe, den sinnlichen und den Formtrieb. Beide sind nicht ursprünglich mithin notwendig antagonistisch, sonst gäbe es allerdings nur ein Verhältnis unbedingter Unterordnung zwischen ihnen, also einer Auslöschung des einen durch den anderen. Beide Prinzipien sind einander vielmehr gegenseitig subordiniert und koordiniert. Die Ausbildung beider Triebe und ihre Vereinigung im Spieltrieb verbindet die höchste Fülle von Dasein mit der höchsten Selbständigkeit und Freiheit.

Zwischen den beiden Trieben, der sinnlichen und vernünftigen Natur des Menschen, sind nämlich nur drei Arten von Verhältnis möglich: entweder herrscht der sinnliche Trieb, oder er wird unterdrückt; oder es besteht eine Harmonie zwischen beiden und jede Not und Notwendigkeit ist aufgehoben, der Mensch spielt mit der Schönheit.

Schillers Begriff der Freiheit ist ein anderer, als Kants. Sie ist nicht Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit, der Form über den Stoff, also, in Schillers Ausdrucksweise: des Formtriebs über den Stofftrieb; sondern die Aufhebung beider Triebe durcheinander und zugleich ihre Vereinigung im Spieltrieb. Schiller befreit auch die Sinnlichkeit; aber allerdings ist dieser Zustand ein idealer Zustand der Vollendung, der eigentlich nie erreicht ist und nur für das Ende aller Entwicklung, wo Geist und Stoff Eins geworden sind, verheissen ist, den wir aber auch in der Gegenwart als solcher, in besonderen göttlich erhabenen Momenten geniessen. Es ist der Augenblick, zu dem man mit Faust sagen möchte: verweile doch, du bist so schön; der Augenblick, in dem die Zeit stille zu stehen scheint, die Ewigkeit ins Endliche hereinschaut, und die Seele zu sich spricht: „Ward nicht jetzt eben die Welt vollkommen?" Diese ästhetische Stimmung ist, nach Schillers Ausdruck, Bestimmbarkeit oder Bestimmungsfreiheit, eine erfüllte Unendlichkeit als Gegenstück der leeren Unendlichkeit der Bestimmungslosigkeit. Dieser Zustand ist das eigentliche innere Wesen des ganzen Menschen, die Einheit seiner beiden Naturen, der ewigen und der zeitlichen, ein Bild der einmal in unendlicher Ferne zu erwartenden Vollkommenheit, der Ruhe

des Sieges, nicht der Leerheit, das „Idyllische“, wie es Schiller ein andermal nennt, vielleicht derselbe Zustand, den Kant Heiligkeit nennt, in dem es weder „gut“ noch „böse“ gibt, weil in ihm jeder Trieb mit der Vernunft vollkommen übereinstimmt, ein Zustand, dessen Verwirklichung ein Ideal ist.

Dass diese Freiheit ein Ideal ist, dass der Mensch „früher Idividuum als Person ist, dass er von den Schranken zur Unendlichkeit geht“, daran ist bei Schiller kein Zweifel. Der Unterschied zwischen der Schillerschen und Kantschen Ethik scheint also nur darin zu bestehen, dass Schiller den Endzustand, Kant den Anfangszustand der sittlichen Entwicklung im Auge hat.

Kant, sagt Schiller, um völlig sicher zu sein, dass die sinnliche Neigung nicht mitbestimme, lässt sie lieber mit dem Gesetze in Krieg sein. Gewiss ist auch, dass der Beifall der Sinnlichkeit die Pflichtmässigkeit der Handlungen nicht verbürgt. Soweit ist Schiller mit Kant einverstanden; aber er hofft doch nicht zum „Latitudinarier“ zu werden, dadurch dass er die Ansprüche der Sinnlichkeit im Felde der Erscheinung und praktischen Ausübung zu behaupten versucht. Denn gerade Kant mache die Neigung zur Pflicht, nicht die Handlung, sondern die Gesinnung zur Vorschrift. Nicht um sie abzustreifen, sondern um sie mit seinem höheren Selbst zu vereinigen ist der reinen Geisternatur des Menschen die sinnliche beigestellt. Erst dann, wenn sie aus seiner ganzen Menschheit quillt, ist seine sittliche Denkart geborgen. „Der blos niedergeworfene Feind kann wieder auferstehen, aber der versöhnte ist wahrhaft überwunden.“ In der Kantschen Moralphilosophie sei die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschrecke und selbst Kants heiterem und freien Geiste fremd sein müsse. Kant scheine mehr der subjektiven Maxime gefolgt zu sein, den groben Materialismus der moralischen Prinzipien seiner Zeit sowohl als die Perfektionsmoral der geheimen Orden zu verfolgen. „Er hatte nicht die Unwissenheit zu belehren, sondern die Verkehrtheit zurechtzuweisen.“

„Womit aber hatten die Kinder des Hauses verschuldet, dass er nur für die Knechte sorgte? Weil oft sehr unreine Neigungen den Namen der Tugend usurpieren, musste darum auch der uneigennützige Affekt in der edelsten Brust verdächtig gemacht werden?“ „Musste schon durch die imperative Form des Moralgesetzes die Menschheit angeklagt und erniedrigt werden, und das

erhabenste Dokument ihrer Grösse zugleich die Urkunde ihrer Gebrechlichkeit sein?“

Zum Teile besteht nun der Unterschied des Kantischen und Schillerschen ethischen Prinzips allerdings nur darin, dass Kant den Übergangs- und Vorbereitungszustand, Schiller die Vollendung ins Auge fasst.[1]) So fasst es Kant in der bekannten Entgegnung an Schiller in der 2. Auflage der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ auf; er könne, sagt er dort, da er in den wichtigsten Prinzipien mit Schiller einig sei, auch hier keine Uneinigkeit statuieren. Er gibt zu, dass er dem Pflichtbegriff keine Anmut beigesellen könne und dass er unbedingte Nötigung enthält; die Tugend hingegen verstatte gar wohl die Begleitung der Grazien, die, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten. „Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Hercules Musaget, vor welcher Arbeit jene guten Schwestern zurückbeben.“

Andererseits ist auch bei Schiller die Schönheit des Charakters ein Ideal, dem sich der Mensch nur im Kampfe nähert. „Beherrschung der Triebe durch die moralische Kraft ist Geistesfreiheit, und Würde heisst ihr Ausdruck in der Erscheinung“. „In der Würde wird uns ein Beispiel der Unterordnung des Sinnlichen unter das Sittliche vorgehalten, welchem nachzuahmen für uns Gesetz, zugleich aber für unser physisches Vermögen übersteigend ist.“ Sind Anmut und Würde, durch Schönheit und Kraft unterstützt, in derselben Person vereinigt, „so ist der Ausdruck der Menschheit in ihr vollendet, und sie steht da, gerechtfertigt in der Geisterwelt, und freigesprochen in der Erscheinung“. Die Grenzen beider Gesetzgebungen fliessen zusammen.

In der Tat konnte zwischen zwei Männern wie Kant und Schiller kein Widerstreit in der Beurteilung des Sittlichen bestehen.

Der Widerstreit besteht aber in der philosophischen Grundanschauung.[2])

---

1) Im Februar 1767 schreibt Hamann an Herder: „Kant arbeitet an einer Metaphysik der Moral, die im Kontrast der bisherigen mehr untersuchen wird, was der Mensch ist, als was er sein soll. Wenn sich das Erste füglich ohne das Letztere im eigentlichen Sinne bestimmen lässt.“

2) „Über diejenigen Ideen, welche in dem praktischen Teil des Kantischen Systems die herrschenden sind, sind nur die Philosophen entzweit, aber die Menschen, ich getraue mir, es zu beweisen, von jeher einig gewesen.“ (Üb. d. ästh. Erz. 1. Br.)

Zwar ist es Kants Absicht, „die Tugend von allem Reichtum ihrer aus der Beobachtung der Pflicht zu machenden Beute von Vorteilen gänzlich zu entladen“,[1]) und Schiller beurteilt dies richtig als seine subjektive Maxime. Aber nicht blos aus Furcht vor Missdeutung und Verwechslung mit der materialistischen Moral hat Kant die Sittlichkeit ausschliesslich auf ein formales Prinzip begründet, es ist die notwendige Konsequenz seines Systems, welches die Reinheit und Allgemeingiltigkeit der philosophischen Prinzipien, ihre Selbständigkeit und Unabhängigkeit von empirischer Beimengung durch eine zu schroffe Trennung des Formalen vom Materialen bewirken will und das formale Prinzip nicht blos von diesem und jenem sondern von allem Materialen überhaupt so trennt, dass das Getrennte nicht mehr zu vereinigen ist.

Während in der Kritik der reinen Vernunft, wo die Realität der Erfahrung zu begründen und daher gerade die Verknüpfung der reinen Kategorie mit der Anschauung die unumgängliche Aufgabe war, Kant das Empirische vom Begriffe der Erfahrung überhaupt, das empirische Bewusstsein von dem Bewusstsein überhaupt, dem transzendentalen Bewusstsein, unterscheidet, wobei jenes diesem wie die Art der Gattung subsumiert werden kann, ist er in der Kritik der praktischen Vernunft, wo es sich nicht um den Beweis der Wirklichkeit der Sittlichkeit, sondern zunächst um die Begründung ihrer imperativen Forderung handelt, geradezu um der vollkommenen Reinhaltung ihres Prinzips willen eine solche Verknüpfung des Formalen mit dem Materialen unmöglich zu machen beflissen. Nun setzt allerdings ein Befehl das Nichtvorhandensein des Befohlenen voraus und insoferne kann die imperative Form des Sittengesetzes nur aus der Gegensätzlichkeit des objektiven Gebotes und der subjektiven Maxime gefolgert werden. Aber diese Gegensätzlichkeit darf nur eine relative und nicht eine absolute, ursprüngliche sein, weil sonst ihre Aufhebung unmöglich würde; und möglich muss doch wenigstens die Sittlichkeit sein, wenn schon ihre Wirklichkeit die Prinzipienlehre nichts angeht.

Diese Verbindung des Formalen und Materialen der Sittlichkeit wird aber unmöglich durch die schroffe Trennung und Entgegensetzung, die beides bei Kant erfährt.

Deshalb kann sich in keinem Falle aus dem Kantischen Moralprinzip der reale Inhalt dessen, was sittlich ist, ergeben.

1) Kants Werke, Rosenkranz, VII, S. 194.

Wo dies scheinbar geschieht, wird immer stillschweigend eine materiale Voraussetzung gemacht, nämlich die materiale Erfüllbarkeit des Gesetzes, anstatt der blossen abstrakten Übereinstimmung mit sich selbst, die für ein rein formales Prinzip genügen würde. Das Dasein von unter dem Gesetze stehenden, handelnden Wesen ist Bedingung und Zweck, woran die Sittlichkeit des Gesetzes gemessen wird. Es würde bald kein Rechtsverhältnis mehr geben, wenn Vertragsbruch erlaubt wäre, keine Menschen, die unter einem Gesetze stünden, welches die Zerstörung gebietet; aber diese Zerstörung wäre nicht Zerstörung des Gesetzes, sondern Erhaltung desselben, wenn es nur nicht sich selbst widerspricht; sein formales Dasein bleibt unberührt davon, ob es materiell verwirklichbar ist, denn ein Gesetz ist immer hypothetisch und gebietet etwas unter einer Voraussetzung, schafft aber nicht diese Voraussetzung. Obgleich also ein Gesetz: du sollst töten, allgemein durchführbar wäre und auch dann noch sich selbst nicht widerspricht, also die Form des Gesetzes behält, wenn Niemand mehr da ist, der es befolgen soll, und nur noch die schreckliche Vernichtung allein im Raume herrscht, so ist sittlich ein Gesetz nur, wenn auch die Bedingung, unter welcher es material erfüllbar ist, mit in seine Folgen aufgenommen ist. Damit wird aber nicht blos das nackte Dasein als solches, sondern das Dasein konkreter Wesen in ihrer bestimmten Beschaffenheit in das Gesetz und das Gesetz in diese Wesen aufgenommen, ihre ideale Natur wird selbst zu ihrem Gesetz.

Deshalb lässt sich auch kein Übergang finden vom blossen Begriff der Form des Gesetzes zu dem Gefühle der Pflicht, die doch immer nur Bestimmtes gebieten kann. Kant will die moralische Triebfeder paradoxerweise auf den Gegensatz zwischen moralischem Gesetz und Neigung gründen. Aber, abgesehen davon, dass er damit gleichfalls dem Gesetze eine materielle Bedeutung zuerkennt, da nur aus materialen Gründen, indem sein Inhalt mit dem der Selbstliebe kontrastiert, ein Gesetz dieser unserer Selbstliebe unangehm sein kann, so kann auf die Achtung vor dem Gesetze, auf die Vorstellung seiner Erhabenheit, nicht der Sieg des Gesetzes über unsere selbstischen Neigungen gegründet sein, da diese Achtung den Sieg schon voraussetzt, das Gesetz nur durch den Sieg und nicht schon durch die blosse Gegensätzlichkeit gegen unsere Neigungen erhaben ist.

Zwischen der Gesetzlichkeit der Eigenliebe und der Gesetzlichkeit der Sittlichkeit besteht gar kein formaler, sondern ein

materialer Unterschied: die Eigenliebe besteht nicht in der Neigung gesetzlos, sondern nach Gesetzen, die uns „gut" dünken, anstatt nach solchen, die schlechthin gut sind, zu handeln. Der Mensch muss erst ein selbstgewolltes, seinem Wesen gemässes Ziel haben, wenn man ihm ein über sein Wesen hinausliegendes Ziel vorstecken soll können, und beide dürfen einander nicht entgegengesetzt sein, da sie sich sonst aufheben würden.

Am folgenschwersten ist aber der Irrtum der Ausschliessung nicht nur jedes bestimmten, empirisch beschränkten materialen Prinzips, sondern des Materialen überhaupt aus den Bestimmungsgründen in seiner Beziehung zum Zweckbegriff. Derselbe Grund, der Kant den Zweckbegriff untauglich erscheinen lässt zum Gottesbeweise, macht ihn auch untauglich zum sittlichen Prinzip. Der Begriff des Zweckes gibt dem Handeln seinen Sinn und Wert; daher denn auch Kant die Hervorbringung des höchsten Gutes, der Glückseligkeit unter der Bedingung der Glückswürdigkeit, durch den freien Willen als das letzte Ziel des sittlichen Handelns anerkennt. Aber damit dieses höchste Gut nicht zu einem Bestimmungsgrunde des sittlichen Handelns werden kann, wird es so von dem formalen Prinzipe der Sittlichkeit getrennt, dass seine Erreichung eine blosse Forderung des Gefühls bleibt, die aber unsere theoretische Erkenntnis gegen sich hat. Das sittliche Prinzip bindet, auch wenn es keinen Gott, keine Unsterblichkeit, kein erreichbares höchstes Gut gibt. D. h. aber nichts anderes, als: auch wenn wir Geschöpfe Streiter in einem dem Untergang geweihten Heere sind, wollen wir nicht zum Feinde übergehen, sondern kämpfend fallen. Dies würde also, auf das Ganze der Schöpfung angewendet, bedeuten, dass Gott selbst in der Welt unterliegt, und das böse Prinzip siegt. Zwar erkennt das Gefühl die Unmöglichkeit davon, und darauf beruhen die Postulate der praktischen Vernunft. Aber der Verzicht auf eine theoretische Lösung dieses Problems kommt dem Bekenntnis der Unfähigkeit gleich, zu entscheiden, ob es Ein oder Zwei formale Prinzipien in der Welt gibt, ein Prinzip des Guten und eins des Bösen. Oder vielmehr, es bliebe theoretisch unentscheidbar, ob die Welt gesetzlich oder gesetzlos, ob der theologische oder der manichäische Anthropomorphismus oder der Atheismus im Rechte ist; kurzum, mit dieser Trennung des Prinzips der sittlichen Welt in zwei gänzlich heterogene und unvereinbare Bestandteile zerfällt auch die ganze Welt und der Zweck der Philosophie ist vernichtet; denn

aus der Tatsache des Sittengebotes auf das Dasein eines gerechten Weltregierers zu schliessen, ist ebenso unstatthaft, wie wenn man aus der Notwendigkeit, im Staate den Gesetzen des Staates zu gehorchen, folgern würde, dass nur gerechte Richter im Staate richten und nur gerechte Herrscher in ihm regieren.

Aber auch das Prinzip der Autonomie des sittlichen Willens ist dadurch gefährdet, dass der Einklang von Pflicht und Neigung, Tugend und Glückseligkeit in eine unendliche Ferne verlegt und das Unendliche vom Endlichen schroff getrennt wird.

Man kann, je nachdem eine Moralprinzipienlehre es sich zum Ziele macht, die Tugend auf den natürlichen, egoistischen Trieb aufzupflanzen, oder ihren wahren Begriff zu rechtfertigen, eine erziehende und eine erlösende Morallehre unterscheiden, wobei sich beide in dem Begriffe von dem, was wahrhaft sittlich ist, gar nicht zu unterscheiden brauchen.

Die erziehende Moral ist immer heteronom, und nur die erlösende ist wahrhaft autonom. Erst der vollendet moralische Wille ist selbstgesetzgebend; soll der natürliche Wille zum moralischen erzogen werden, so ist für ihn selbst die Aussicht auf einen Zustand, in welchem das moralische Gesetz in ihm zum Trieb geworden ist, Heteronomie: er soll ja seinen Willen umändern, um seinem Gesetze folgen, also aus Neigung handeln zu können, muss also dabei vorläufig einem andern Gesetze — gerne oder ungerne — gehorchen. Der Weg dieser Umänderung ist aber ein langer und der Zustand der moralischen Autonomie ist sein in unendliche Ferne verlegtes ideales Ziel.

Auch die materialistische Moral ist erziehende Moral und heteronom. Auch sie gelangt auf ihrem Wege zum strengen Pflichtbegriff und durch stufenweise Abstraktion von dem Empirischen zu dem Begriffe der Aufhebung der subjektiven Maximen in der Allgemeinheit des Gesetzes. Aber ihr Unterschied von einer wahrhaft idealistischen Moral ist der, dass bei jener das Gute eine blosse Abstraktion aus der Möglichkeit des Zusammenbestehens des subjektiv Guten aller Einzelwesen ist und diesen damit ad hominem demonstriert wird, bei dieser aber das Gute als subsistierender Weltgrund gedacht wird.

Aber auch bei Kant ist die Form des Gesetzes ein blosses Abstraktum, wenngleich er es nicht an das Ende einer abstrahierenden Gedankenreihe, sondern an den Anfang einer Deduktion setzt. Der Begriff von Lohn und Strafe, der einer erziehenden

Moral unerlässlich ist, schleicht sich bei Kant auf zwei Wegen ein: durch das richtende Gewissen und durch das Postulat der Erfüllung des höchsten Gutes. Selbst Kant, wenn er der Stimme des kategorischen Imperativs nachkommen wollte, musste das Bewusstsein der Pflichterfüllung Lohn, das Bewusstsein der Unterlassung peinvoll gewesen sein. Und den Einklang zwischen Tugend und Glückseligkeit stellt Kant zwar nur als in unendlicher Ferne möglich, aber gerade darum so dar, dass dies höchste Gut den Menschen nur in heteronomer Weise bestimmen kann, und er will darum, dass es ihn gar nicht bestimme. Aber das Postulat der Erfüllbarkeit des höchsten Gutes setzt stillschweigend einen Vordersatz voraus, welcher nichts anderes bedeutet, als die Einhelligkeit des formalen und materialen Prinzips, wenn auch nur als gefühlte und nicht als gedachte Einheit.[1]) Wird das formale Prinzip von allem Materialen getrennt, so erfordert diese Einhelligkeit, dass dieses nachträglich, von aussen, durch einen Gott, zu jenem hinzukommt: dies ist aber nichts anderes als Heteronomie, wenn auch eine verfeinerte Heteronomie, entsprechend dem verfeinerten anthropomorphistischen Gottesbegriff: ich tue die Pflicht um ihrer eigenen Würde willen; diese Würde ist aber innig verknüpft mit dem Glauben an eine durch Gott herbeizuführende Einhelligkeit von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit.

Alle diese Folgen beruhen auf der Gleichsetzung des Empirischen, Zufälligen, mit dem Materialen überhaupt und auf der absoluten Trennung des Formalen vom Materialen.

Um aus dem Formalen etwas Empirisches deduzieren zu können, muss es selbst die höchste Gattung des Empirischen sein, ein Prinzip, welches zwar nicht dieses oder jenes besondere Materiale bestimmt, aber als Allgemeines alles Materiale, was Zweck des sittlichen Handeln sein kann, umfasst und enthält.

Wie für den einzelnen Menschen der Zweck des Tages zurücktritt und sich unterwirft dem Zwecke des ganzen Lebens, so tritt der Zweck des einzelnen Menschenlebens zurück vor dem Zwecke der Gattung, der Menschheit. Aber auch diese ist nicht das Ewige gegenüber dem vergänglichen Einzelnen, sondern

1) Nur darf diese Einheit nicht zu niedrig angesetzt werden. Im Einzelnen kann die Einhelligkeit von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit nur Folge des sittlichen Handelns sein, aber im Ganzen ist sie Bedingung seines Prinzips. Für den einzelnen Menschen ist dieses Ideal eine innerhalb der Menschheit für ihn zu lösende Aufgabe.

nur näher dem Ewigen und dieses für den Einzelnen repräsentierend. Hier ist überall Unterordnung und das Allgemeine verhält sich zu dem Besondern, wie das Formale zum Materialen, aber es ist nicht abstrakt formal.

Ist dies so, dann kann auch nicht bei dem höchsten Punkte dieser Stufenleiter der materiale Sinn plötzlich abbrechen und verloren gehen, das höchste Allgemeine, welches der abstrahierende Verstandesprozess nur als rein Formales erreichen kann, muss als Zweck einen materialen Wert, eine materiale Bedeutung haben. Die höchste Notwendigkeit, welche alle anderen Notwendigkeiten nicht blos beugt, sondern bedingt, kann nicht weniger materialen Sinn haben, als diese; sie beweist ihn eben dadurch, dass sie alle materialen Werte nicht auslöscht, sondern sie sich unterordnet und durch diese Unterordnung in sich aufnimmt.

Dieses höchste Allgemeine ist für die Grundlegung der Moral aus Prinzipien das vollendete Einssein von Geist und Stoff, welches wir nur als das vollendete Ideal der Menschennatur zu begreifen vermögen, welches Schiller in jenem ästhetischen Zustand der Bestimmungsfreiheit beschreibt und als „erfüllte Unendlichkeit" von der leeren Unendlichkeit der Bestimmungslosigkeit unterscheidet. Denn wie das Allgemeine und Besondere nirgends getrennt existieren, sondern im konkreten Wesen vereint sind, so ist auch das Ideal nicht eine blos subjektive Vorstellung eines in einer unendlichen Ferne befindlichen Zustandes, sondern im menschlichen Wesen Eins mit diesem, als das, was das Individuum zur Persönlichkeit erhebt; von der idealen Natur erhält die konkrete Natur ihr Licht und ihr im Streben nach der idealen Natur bestehendes Wesen, das Endliche und Unendliche berührt sich in diesem vermittelst seiner göttlichen Beschaffenheit, das Unendliche ist in ihm positiv und nicht ausser ihm, quantitativ als blosse Negation des Endlichen und Wirklichen vorgestellt.[1])

„Jeder individuelle Mensch trägt der Anlage und Bestimmung nach einen reinen, idealischen Menschen in sich . . . der sich mehr oder weniger deutlich in jedem Subjekte zu erkennen gibt."[2])

1) Hier kam es darauf an, die prinzipiellen Unterschiede in der Kantischen und Schillerschen Philosophie aufs Schärfste darzustellen. Aber es muss auch anerkannt werden, dass in den Folgerungen und in dem Begriffe der Sittlichkeit im praktischen Leben diese Unterschiede der Prinzipien schwächer werden; denn Kant fühlt im Grunde ganz gleich, wie Schiller, den die Schwere des Erkenntnisproblems nicht bindet, denkt.

2) Über d. ästh. Erz. d. Menschen, 2. Brief.

Allerdings sind Person und Zustand, das Selbst und seine Bestimmungen, allein in dem notwendigen Wesen Eins und Dasselbe, in dem endlichen Wesen aber ewig Zwei.[1]) Jedoch die sinnliche und ideale Natur sind nicht getrennt und widersprechen einander nicht; in der Veredlung des Menschen der Zeit zum Menschen der Idee besteht der Entwicklungsprozess des einzelnen Menschen und der Menschheit in der Geschichte. Das vollkommene Gleichgewicht wäre jener Zustand, dessen Erscheinung Schönheit ist, und in welchem der Mensch, gleich frei von jeder physischen wie moralischen Notwendigkeit, in freiem schönen Spiele sich betätigt. „Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.“[2])

Dies ist der Zustand des schaffenden Künstlers. Der Künstler strebe aus dem Bunde des Möglichen mit dem Wirklichen, d. i. der unendlichen Idee mit den Schranken der Wirklichkeit, das Ideal zu erzeugen, und werfe es schweigend in die unendliche Zeit. Nicht von der Wirklichkeit soll er das Muster empfangen, das er geben soll. Indem er der Zeit ihre Richtung gibt, macht er die Zukunft zur Gegenwart: „Vor einer Vernunft ohne Schranken ist die Richtung zugleich die Vollendung, und der Weg ist zurückgelegt, sobald er eingeschlagen ist.“

Der Begriff der Natur ist also bei Schiller zweifach: der Begriff der idealen und der realen Natur, deren Einheit in der Zeit nie vollendet sein kann, sondern als dynamische das innere Leben des Wesens hervorbringt, das einen Kampf darstellt. Aber nicht unversöhnlich ist dieser Kampf, es gibt eine Ruhe des Sieges, nicht der Trägheit, deren irdischer Wiederschein uns im Schönen entgegenleuchtet, in welchem das Unendliche in der Hülle des Endlichen wirklich ist, so wie die Ewigkeit in dem Momente der Gegenwart. Die reine Freiheit der ästhetischen Bestimmbarkeit wurzelt jenseits der Zeit; der Spieltrieb ist darauf gerichtet, „die Zeit in der Zeit aufzuheben, Werden mit absolutem Sein, Veränderung mit Identität zu vereinbaren“.

Aber so sehr auch der Mensch sich seinem Ideale nähern mag, er kann doch nie die höchste Notwendigkeit in sein Wesen aufnehmen, die das Wesen Gottes allein ist. Daher bleibt immer ein unerfüllbarer Rest, der in das Spiel der Freiheit nicht eingeht. Soll diese Notwendigkeit seine Freiheit nicht vernichten, so muss

1) 11. Br.
2) 15. Br.

er sie freiwillig auf sich nehmen. In dem Bewusstsein, dass der Mensch auch diese höchste Schicksalsnotwendigkeit ihrem tiefsten, sittlichen Grunde nach will, ist er erhaben. Jene Notwendigkeit in ihrer unerbittlichsten Gestalt ist der Tod. Das Gefühl des Schönen verlässt uns hier; das Gefühl des Erhabenen trägt uns mit starkem Arm über die schwindlichste Tiefe. Das unmittelbare und nicht erst durch die Erfahrung des Sieges oder den Begriff seiner empirischen Möglichkeit vermittelte Bewusstsein der Sieghaftigkeit des Sittengesetzes ist es, welches uns gerade vor dem Ungeheuren und physisch Unüberwindlichen ergreift und mit dem Schauer und der Rührung des Erhabenen erfüllt. Auf dieser Rührung beruht das Wesen des Tragischen und des Vergnügens an tragischen Gegenständen.

Das Problem des Tragischen ist dasselbe, wie das Problem der Theodicee. Das Böse, das aus blosser Willkür geschähe und an dem Täter gestraft wird, würde kein tragisches, sondern höchstens ein moralisches Interesse erwecken. Anders das Böse, das als ebenso notwendig eingesehen werden muss, wie sein Untergang, das Notwendige, das einer höheren Notwendigkeit weichen muss. Deshalb muss der Held der Tragödie unsere Sympathie haben, oder, wie Aristoteles sagt, er darf nicht ganz böse sein, und er muss dennoch notwendig in Konflikt mit sittlichen Mächten kommen, „er darf nicht ganz gut sein". Bei Aischylos ist die höhere Notwendigkeit blind, darauf beruht das Erschütternde und Grauen Einflössende der alten griechischen Tragödie. Wird aber die Notwendigkeit des tragischen Untergangs eingesehen, so sinkt die Tragödie zum Moralstück herunter.

Eine blinde Unterwürfigkeit unter das Schicksal, sagt Schiller,[1]) ist immer demütigend und kränkend, für freie, sich selbst bestimmende Wesen; daher bleibt in der griechischen Tragödie immer ein unaufgelöster Knoten für unsere fordernde Vernunft zurück. „Aber auf der letzten und höchsten Stufe, welche der moralisch gebildete Mensch erklimmt, und zu welcher die rührende Kunst sich erheben kann, löst sich auch dieser, und jeder Schatten von Unlust verschwindet mit ihm. Dies geschieht, wenn selbst diese Unzufriedenheit mit dem Schicksal hinwegfällt und sich in die Ahnung oder lieber in deutliches Bewusstsein einer teleologischen Verknüpfung der Dinge, einer erhabenen Ordnung, eines gütigen Willens verliert. Dann gesellt sich zu unserem Vergnügen an moralischer Überein-

1) Über die tragische Kunst, 2. Stück der Thalia v. 1792.

stimmung die erquickende Vorstellung der vollkommensten Zweckmässigkeit im grossen Ganzen der Natur, und die scheinbare Verletzung derselben, welche uns in dem einzelnen Falle Schmerzen erweckte, wird blos ein Stachel für unsere Vernunft, in allgemeinen Gesetzen eine Rechtfertigung dieses besondern Falles aufzusuchen und den einzelnen Misslaut in der grossen Harmonie aufzulösen."

In dieser höchsten für Menschen erreichbaren Vorstellung des göttlichen Wesens fliesst alles aus der intellektuellen Klarheit in das blosse Gefühl zurück. Pantheismus, Anthropomorphismus sind hier nur Worte und man kann mit Faust sagen: „Wer darf ihn nennen? Und wer bekennen: Ich glaub ihn! Wer empfinden und sich unterwinden zu sagen: Ich glaub ihn nicht?" —

Zwei Ideen: die des Werdens und die des Sieges der Idee in der werdenden Schöpfung vollenden die Theodicee.

Der Pessimismus müsste voraussetzen, dass es eine Idee des Bösen, einen bösen Gott gebe; denn er nimmt an, dass die Welt so sei oder einem solchen Zustande entgegengehe, in welchem sie zwar einer Idee, aber einer Idee des Bösen — bestünde dieses auch nur in der völligen Vernichtung — adäquat wäre. Eine Welt ohne Idee ist weder böse noch gut noch überhaupt eine bestimmte oder bestimmbare Welt. Die von der Idee beherrschte Welt ist aber eben um dieser Beherrschung willen gut zu nennen, denn es gibt nicht eine Idee der notwendigen Vernichtung, kein radikal Böses, das ein zweiter Gott wäre; das Böse ist nur das noch nicht Gute.[1])

Diese Idee des Werdens zum Ideal ist die Vollendung dessen, was in allen früheren Bemühungen zur Theodicee angedeutet ist.

An Stelle des Werdens konnte die statische Weltbetrachtung nur die Stufenleiter der Geschöpfe in der fertigen, aus dem Nichts gerufenen Welt setzen; aber die Idee der Entstehung aus dem Nichts oder dem Substrat enthielt die Idee des Werdens.

---

1) Ontologisch ist die Theodicee schon bei Aristoteles: es gibt kein aktuell, sondern nur ein potentiell Böses im Prinzip, das überwunden wird durch die erschaffende Energie. „δῆλον ἄρα ὅτι οὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα. ὕστερον γὰρ τῇ φύσει τὸ κακὸν τῆς δυνάμεως (Met. Θ. 1051a 17). Aristoteles leugnet nicht das κακὸν καθ' ἄριθμον, das einzelne Böse, es kann aber nicht auf einem Urbösen, κακὸν π. τ. πράγματα, beruhen. Es kann also nur relativ Böses geben, da das Werden der Siegesgang der schaffenden Energie, der göttlichen Idee, des πρῶτον εἶδος, ist. Das potentiell Böse ist zugleich potentiell Gutes. Die einzelnen Urbilder Platons leugnet Ar., er erkennt aber Ein Urbild an, die Gottheit.

An Stelle der qualitativen Vollkommenheit im Ideal musste die quantitative Vollkommenheit des Weltganzen und seiner Realität treten, an Stelle des qualitativ Unendlichen der Idee das quantitativ Unendliche, welches zum Kreuz der Philosophie wurde.

Das Werden zur Göttlichkeit setzt eine Ungöttlichkeit des ersten Zustandes, des ersten Substrates der Schöpfung voraus. Aber dieses ist die blosse materielle Möglichkeit des Werdenden und nirgends in der Natur als solches wirklich, sondern nur im Ganzen und durch dieses. Ohne Sinnlichkeit ist die Idee leer.

Die falsche Auffassung der „ersten Materie" als einer in der Natur wirklich seienden bewirkte es, dass an ihre Stelle als zweites Prinzip das Heilmittel, die Schranke, also etwas Ideales gesetzt wurde. Innerhalb der Schranken wirkt und überwindet die Idee die Materie und erhebt diese zu sich.

Im Mittelpunkte dieser Theodicee steht daher der Wesensbegriff, der Begriff der Einzelnatur, aber erweitert zum Begriffe der Persönlichkeit, der dynamischen Einheit der idealen und realen Natur.

Die Unterordnung der Wesen unter das Ganze ist nicht mehr äusserlich, sondern innerlich als Unterordnung der Zwecke unter den höchsten Zweck, durch welche Jeder Anteil an diesem hat. Ein Auflehnen des Einzelnen gegen seine wahre Bestimmung kann es gar nicht geben, blos ein relatives Zurückbleiben, eine Trägheit, eine relative Verschiedenheit. Ein radikal Böses auch nur in der Menschennatur müsste auf ein Böses im Urgrund zurückgeführt werden; dieses wäre aber unüberwindlich. Die Kraft der Überwindung des Übels, die in jedes Wesen gelegt ist, durch das Göttliche im Menschen, als seine Bestimmung, als Ideal und treibende Kraft ist der Grundbegriff der Schillerschen Vollendung der „authentischen Theodicee" Kants durch den wahren Wesensbegriff. Blosse Macht imponiert nur dem Sinnenwesen, der Geist beugt sich nur dem reinen Willen; er wird frei, indem er ihn in sich aufnimmt.

Freiheit hatte in den früheren Theodicee-Versuchen zweierlei Sinn. Jene Freiheit, welche moralische Notwendigkeit ist, knechtet das Sinnliche, wenn es diese Notwendigkeit nicht zu seinem eigenen Wesen gemacht hat; ist aber dies geschehen, dann ist die Freiheit auch nicht mehr blosse materielle Willkür, sondern wahre Autonomie. Die ästhetische Freiheit ist zwar nichts Moralisches, sondern wahre Vollkommenheit, reine Seligkeit und

Selbstgenugsamkeit; aber aus ihr fliesst alles Moralische. Ein unfehlbarer Instinkt wäre das Ideal, welches Schiller im Spieltrieb aufstellt. Einen solchen kann es allerdings nie geben, weil jeder Instinkt, als Instinkt eines Einzelwesens, nie der ganzen übrigen Welt der anderen Naturen, mit der dieses in Berührung kommt, vollkommen und dauernd angepasst sein kann. Daher regiert im Menschen immer noch der reine Geist über den Instinkt und führt ihn über jene Stellen, wo er straucheln würde. Geist und Natur, Würde und Anmut vereint, ist erst der ganze Mensch.

Schönheit ist die Erscheinung dieses Wesens. Aber der Urgrund der Schönheit ist selbst nicht mehr schön, das höchste Wesen erscheint nicht mehr, es ist reine intelligible Idee, mit dem Wegfall aller Schranken hört das Sinnliche auf. „Was wir als Schönheit hier empfunden, wird einst als Wahrheit uns entgegengehen."

Mit der Erkenntnis der Wesenseinheit des Wahren, Schönen, Guten erreicht Schiller die Höhe der platonischen Philosophie, der er auch in der mythischen Einkleidung der errungenen Erkenntnisse nachstrebt.

Jede Versinnlichung des Ideals ist unzureichend und rückt, so hoch wir sie auch fassen mögen, das Ideal in eine immer weiter zurückweichende Ferne. Aber der Gottheitsgedanke ist das helle Licht, die unser Wesen durchdringende Unendlichkeit, vor welcher alle Schranken fallen und von dem alles Endliche erleuchtet wird. Daher entschädigt uns für alle Einschränkung, die unser Wesen von der Wirklichkeit erfährt, diese unmittelbar gefühlte innere Unendlichkeit; und hier berührt sich die Lehre vom Ideal mit der abstrakten Formel des ontologischen Gottesbeweises, sie ist nur die Bereicherung seines leeren Begriffes von abstrakter Realität überhaupt durch die nur von unserem ganzen Wesen erfassbare Fülle der Gottheit.

Nicht nur Schillers Dichtung, sondern auch sein Leben war eine Darstellung seiner Philosophie. Die Verwirklichung des Ideals, die er den Menschen als ihre Aufgabe hinstellte, war auch das Werk seines Lebens. Daher die unbeschreibliche Wirkung, die Schiller auf sein Volk ausübte und die sich in den Freiheitskämpfen der folgenden Zeit bewährte. Kant hatte die Erhabenheit und Strenge der Pflicht den Menschen vor die Augen gestellt. Schiller aber hat ihnen dazu die Würde der Menschheit, ihren un-

endlichen Wert ins Bewusstsein gerufen und sie dadurch erhoben und alles wahrhaft Gute und Edle in ihnen erlöst.

Goethe, der diese erlösende Kraft, die von Schillers Wesen ausging, am unmittelbarsten fühlte, nennt ihn eine Heilandsnatur.

Was Schiller vom Bilde des Künstlers sagt, das kann man von seinem Leben sagen:

„Ausgestossen hat es jeden Zeugen
Menschlicher Bedürftigkeit.“ —

Kap. XIV.
Schluss.

Mit Kant war das Problem der Theodicee seinem ontologischen Gehalte nach am reinsten dargestellt worden. Aber die Ausschliessung des Zweckbegriffs aus der theoretischen Betrachtung verbannte auch den Begriff des Werdens aus ihr, die abstrakte, negative Fassung des Begriffs des Unbedingten machte eine positive theoretische Theodicee unmöglich.

Herder hatte den Begriff des Werdens in die theoretische Betrachtung aufgenommen und in der Natur und Geschichte dargestellt, das sittliche und natürliche Werden als Einen Prozess aufgefasst.

Schiller hat den immanenten Wahrheitsgehalt aller früheren Versuche in der Theodicee bis zu einem platonischen Dualismus entwickelt und den Sieg der Idee aus ihrem Wesen heraus begriffen. Der Notwendigkeit des Geistes, die von einem notwendigen Wesen, einem gütigen Willen stammt, steht die Notdurft der Materie gegenüber. Aber im Siege der Vollendung ist Freiheit, die jede Notwendigkeit aufhebt, das Irdische überwindet, den Menschen zu Gott erhebt. In unvergleichlichem dichterischen Schimmer ist der ganze Inhalt der Schillerschen Philosophie, der Inhalt seiner Theodicee, im Gedichte „Das Ideal und das Leben“ enthalten.

Goethe stand Herder philosophisch näher, als Schiller, da er kein Bedürfnis hatte, was er überzeugend fühlte, in Verstandesausdruck zu fassen, zu analysieren. Vor dem Leblosen des rein Rationalen und Abstrakten zurückschreckend, sah er im Urphänomen der Natur, ihrem immer zurückbleibenden Grundtypus der lebenden Gestaltung, ihr Höchstes und Tiefstes, ihr uns auf-

gegebenes Geheimnis, ihre Einheit von Übersinnlichem und Sinnlichem, wie Schiller im Schönen; während jedoch dieses sich auf das Ideal bezieht, bezieht sich jenes auf das Schaffende und Werktätige der zweckvollen Natur. Schiller idealisiert, Goethe naturalisiert die Schöpfung. Den Verstand schilt er einen Kuppler, der das Edelste mit dem Gemeinsten vermitteln will, und auch den Spinozismus will er in der Philosophie, wo ihn Jacobi als Schreckgespenst aufgestellt hatte, gar nicht anerkennen, sondern nur in der Poesie: „Alles Spinozistische in der poetischen Produktion wird in der Reflexion Macchiavellismus".[1]) Der Verstand setzt eine logische oder mathematische Einheit, wo in Wahrheit nur die Einheit der sich auflösenden Dissonanz, eine dynamische Einheit ist. Goethe fühlt aufs Tiefste den Zwiespalt, auf dem der Welt gährendes Wesen beruht. Dennoch kann er sie nur als Einheit erfassen, welche diese Zweiheit als ihren tiefsten, geheimnisvollsten Ursprung in sich verbirgt. Er ist ganz Natur und fühlt und lebt in ihr, deshalb fühlt er, wo Schiller sich zur Überwindung des Unabwendbaren im Gefühl des Erhabenen erhebt, stärker den Zwang der höheren Notwendigkeit und neigt sich, besonders im höheren Alter, zur Anerkennung einer fatalistischen Schicksalsnotwendigkeit. Weise Selbstbeschränkung ist auch ihm das Ideal der Sittlichkeit, aber er anerkennt auch eine natürliche Beschränkung jedes Wesens durch ihm vom höchsten Wesen gesetztes Mass und Ziel. Im Charakter jedes Menschen ist etwas Dämonisches, sein Schicksal, seine Vorzüge und Fehler ein untrennbares Ganze. Dagegen wehrt er sich zeitlebens gegen den Begriff, dass etwas Böses in der Menschennatur sei. In seinem von der unermesslichen Hoheit Gottes durch seine Werke tief überzeugten Natur war Gott ganz Gefühl und er hatte eine unüberwindliche Abneigung, dieses Gefühl zu zergliedern. „Gefühl ist Alles; Name ist Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsglut."

Aber nicht ein Gefühl, das die falsche Rolle spielt, einen Widerspruch im Denken zu übertäuben, ist hier; sondern ein Gefühl, das alle Begriffe sprengt, weil sie nicht hinreichen, es zu fassen. Nicht Unbegreiflichkeit, sondern ein unendliches Begreifen, das nicht mehr im Verstande, sondern im ganzen Wesen des Menschen wurzelt.

Darum entsteht hier das Bedürfnis der dichterischen Darstellung; wo die Sprache der Abstraktion unzulänglich wird,

1) Maximen und Reflexionen.

beginnt die Sprache der Poesie, die, wie bei Plato, nach Versinnlichung des Übersinnnlichen ringt. Schiller hat diese Versinnlichung im Ideal der schönen Kunst als Verkleidung der Wahrheit nicht nur gefordert, sondern auch sein Lebenswerk ihr gewidmet. Seine Dichtung ist eine verklärte Darstellung seiner Philosophie.

Aber hier zeigte sich nun den edelsten Geistern der Nation, wie die Verbindung mit dem Bewusstsein der Nation herzustellen die dringendste Aufgabe wurde, wie schmerzlich die vielfache Unterbrechung und Störung der nationalen Entwicklung als Ursache eines Mangels empfunden werden musste. Man vermisste schmerzlich eine lebendige Volksreligion, die in sich den Wahrheitsgehalt der Philosophie in mythischer, ahnender Form trüge. Schon Klopstock machte den vergeblichen Versuch, die nordische Mythologie dem Volksbewusstsein zu suggerieren. Auch Kants Bemühen, die Grundgedanken seiner praktischen Philosophie dem Christentum einzuverleiben, kann unter diesem Gesichtspunkte betrachtet werden, ebenso Schillers und Goethes Bemühen, auf die antike Mythologie zurückzugreifen.

Aber das Tote lässt sich nicht noch einmal ins Leben zurückrufen. Die nächste Folge war der Versuch der Romantik, im Katholizismus und seinem mythischen Gehalte eine solche lebendige Einheit von höherer Wahrheit und volkstümlichem Empfinden wiederzubeleben. Goethe selbst, dessen ursprüngliche volkstümlichere Richtung später im Klassizismus, wenn auch nicht ganz, unterging, machte der Romantik und dem Katholizismus vom künstlerischen Standpunkte Zugeständnisse. Aber der unheilbare Riss zwischen Tradition und neuer Zeit, durch die gewaltsame Geistesrevolution der Aufklärung verursacht, konnte nicht mehr überbrückt werden, so sehr sich die Romantik in eine darüber hinwegtäuschende Illusion versetzte, und auch Goethe sah das vollkommen ein. Seine Auffassung des gegenwärtigen Zustandes der Geistesentwicklung geben kurz und gedrängt die folgenden Ausführungen wieder:[1]) Aus der ursprünglichen, chaotischen Einheit von Benamsung, Betrachtung und Philosophie entwickelt sich eine gesunde, sinnliche Weltbetrachtung, in welcher der Volksglaube sich vom Abstrusen befreit und das Reich der Poesie aufblüht. Der Mensch aber strebt ins Geheimnisvolle, „die klare Region des Daseins“ behagt ihm nicht unter allen Umständen, und so entsteht die Mythenschöpfung der Theologie: „Diese Epoche dürfen

1) „Geistesepochen, nach Hermanns neuesten Mitteilungen.“

wir die heilige nennen, sie gehört im höchsten Sinne der Vernunft an.“ Von da strebt der Verständige wieder zur Klarheit zurück, der „ideellen Erhebung“ folgt ein „aufklärendes Herabziehen“, die Heiligkeit und Vernunft weicht der Klugheit und dem Verstande. Diese Epoche kann nicht lange dauern, ihr folgt notwendig ein Chaos streitender Elemente, ein absterbendes, verwesendes an Stelle des ursprünglichen, gebärenden, und kaum der Geist Gottes könnte aus ihm wieder eine ihm würdige Welt schaffen.

Sollte dies das letzte Wort sein? Soll wirklich der Verlust der ursprünglichen Entwicklung, welche Sprache, Mythe und Poesie mit der Idee der Menschheit durchdringt und dadurch eine Einheit von Leben, Kunst und Weisheit hervorbringt, die unvergleichlich ist, nicht mehr verwunden werden, Freiheit nicht mehr die Natur ersetzen können? Soll das Ideal der Humanität, von welchem man nicht mehr willkürlich zum lebendig Gewordenen der bestimmten Gestalt, in welcher sich einem Volke sein Anteil an der Wahrheit darstellt, zurückkehren kann, soll dieses Ideal eine blosse Alterserscheinung sein und die Menschheit zwar ein ihr natürliches Kindes- und Jünglingsalter, aber kein ihr natürliches Mannesalter haben?

Jenes Chaos, das Goethe in seinem Geiste sieht und das kaum Gott wieder entwirren könnte, jenes Chaos, welches Mancher in dem Zustande der Philosophie im 19. Jahrhundert und in den Verwirrungen des Kunstgeschmacks gegen Ende dieses Jahrhunderts sehen dürfte, kann nicht das echte Ziel der Bewegung des 18. Jahrhunderts gewesen sein.

In der Natur wie in der Geschichte gibt es keine Verwesung ohne Wiedergeburt. Die künstlerische und philosophische Zwitterhaftigkeit und Unreife im von grossen politischen und technischen Aufgaben absorbierten 19. Jahrhundert beginnt den Anzeichen eines neuen, verschönten Aufblühens des Ideals der Humanität zu weichen. Wir wissen nicht, welche Wandlungen uns noch bevorstehen; vielleicht grössere, wenn auch unmerklichere, als je in der Geistesgeschichte stattgefunden haben.

Uns aber, die wir zu dem Bau der Ewigkeiten nur Sandkörner reichen, wird auf unserem Wege voranleuchten der Genius der unvergesslichen Zeit des Höhepunktes unserer Dichtung in Goethe und Schiller und unserer philosophischen Entwicklung in Kant.

B
2750
K32
Nr.8-13

Kant-Studien. Ergänzungshefte

CIRCULATE AS MONOGRAPH

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY